



Свети Амвросије Милански

О ТАЈНИ ОВАПЛОЋЕЊА ГОСПОДЊЕГ



У делу *De Incarnationis Dominicae Sacramento*, чији највероватнији датум састављања јесте година 382, Свети Амвросије Милански побеђује учење аријанаца који су порицали својствено Божанство нашег Господа, одбацујући истовремено учење докета и аполинариста који су порицали Христово пуно Човечанство. Дело је подељено у три поглавља, на шта је Амвросије касније додао један *appendix*, у коме су одговори на приговоре Паладија из Ригијарија после Сабора у Аквилеји, а које је Амвросију пренео цар Грацијан. У овом саставу може се препознати карактеристичан поступак катихезе Отаца, нарочито у IV веку, чији се трагови могу срести и код Атанасија и Григорија Богослова.



Western American Diocese

**SERBIAN
PRESS**



9 788674 051801

ISBN 978-86-7405-180-1

Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church

Свети Амвросије Милански

О ТАЈНИ ОВАПЛОЋЕЊА ГОСПОДЊЕГ

Превод са латинској ориџинала
Ирина Војводић



Београд – Лос Анђелес
2017



Свѣтѣ Амвросіѣ Милански
(Срђан Радојковић, јајчана темпера на дасци)

Преводилац са захвалношћу ову књиу њосвећује
миѣройолиѣу Амфилохију, њо чијем је њослушању и блајослову
ѣревела ово дело, и еѣискоју Максиму, који јој је ѣружио
велику ѣодришку да уѣледа свѣѣлосѣ дана.

Свети Амвросије Милански

О ТАЈНИ ОВАПЛОЋЕЊА ГОСПОДЊЕГ

Назив латинског оригинала:

Ambrosius, *De Incarnationis Dominicae Sacramento*

Назив италијанског оригинала: Sant' Ambrogio di Milano,

Il mistero dell'Incarnazione del Signore. Un vescovo del secolo IV ...

(Teologia, Fonti, 6), Milano 1974. Otto Faller, *Ambrosius, De Spiritu sancto, De incarnationis dominicae*, Vienna 1964,

CSEL Corpus Scriptorum Latinorum, vol. 79

Патролошка библиотека, бр. 1

Рецензенти:

проф. др Атанасије (Јевтић)

епископ умировљени захумско-херцеговачки, професор у пензији,
Православни богословски факултет Универзитета у Београду

доцент др. Здравко Јовановић,

Православни богословски факултет Универзитета у Београду

проф. др Максим Васиљевић, Православни богословски факултет
Универзитета у Београду

Издавач:

Институт за теолошка истраживања,

Православни богословски факултет Универзитета у Београду

Техничка обрада:

Стефан Војводић и Интерклима-графика

Севастијан прес, Лос Анђелес

Православни богословски факултет,

Универзитет у Београду

2017.



САДРЖАЈ

УВОД.....	7
-----------	---

ПРВИ ДЕО

I Каинова жртва и понуда јеретика.....	23
II Јерес аполинариста	29
III Сведочење Јованово.....	31
IV Сведочење Петрово	39
V Исповедање православне католичанске вере	45
VI Човечанско тело Христово.....	56
VII Човечанска душа Христова	65
Закључак.....	73

ДРУГИ ДЕО

I Однос између рођеног и нерођеног	75
II Отац и син деле једну божанску природу	77
III Рођено и нерођено је исте природе, јер рођено не указује на својство природе, већ на почетак	81
IV Савршена сличност која их одликује, подразумева да су Отац и Син једне природе	91
V Син је свемоћан као и Отац.....	97
VI Дух Свети је свемоћан.....	98
Уз превод списка Светог Амвросија: <i>О ѿајни оваилоћења Госѿодњеѿ.....</i>	99

Ошо Фалер

УВОД

Прилике и време

Порекло дела *De Incarnationis Dominicae Sacramento*, последњег међу девет књига које имају непосредно догматски карактер, описао је ђакон Павлин овим речима: „Отприлике у оно време, два дворјанина цара Грациана, који су били аријанци, поставили су питање епископу, који је држао проповед, и обећали су да ће се појавити следећег дана у базилици „Порцијана“ да би саслушали одговор. Питање се односило на оваплоћење Господа. Али, следећег дана, ови јадници, пуни охолости, нису хтели да одрже обећање, презирући Господа у епископу, и нису били забринути због увреде коју су чинили народу који је чекао, чак заборављајући речи Господа: „А који саблазни једнога од ових малих који вјерују у мене, боље би му било да се обеси камен воденички о врата његова и да његове у дубину морску“ (Мат 18,6). Ушавши у кочију изашли су из града као да желе да прошетају, док су епископ и народ чекали у цркви. Згрожавам се при описивању краја овакве дрскости: наима, одједанпут збачени са кочије, погинули су, а њихова тела

су сахрањена. Што се тиче блаженог Амвросија, који није знао шта се десило и није могао више дуго да задржи народ, попео се на епископску столицу и почео да говори о питању које му је било постављено, овим речима: „Желим, браћо, да вратим дуг, али не налазим моје јучерашње потражиоце“ итд. Према чему је и писано у књизи која се назива *О тајни оваплоћења Господњег*.

Дакле, и ово мало дело настаје из разговора који полази од библијског текста. Али, разговору који је вероватно веома прерађен и који има као тему света-тајинство Оваплоћења, додата је једна врста уметка (пас. 78-118), у коме је шире обрађен садржај у ком се говори у делу „О вери“, о начину да се схвати однос између Оца и Сина. Тако се књижица дели на два јасно различита дела, која треба посматрати посебно. Датум састављања одговара времену после објављивања дела „О вери“ (уп. пас. 62), у времену када је Грацијан боравио у Милану, то јест између пролећа 381. и 25. августа 383. Али, пажљиво испитивање другог дела и неколико одељака првог дела омогућава да још тачније одредимо време састављања овог дела. У другом делу Амвросије жели да одговори на питање: „Како нерођено и рођено може бити исте природе?“ То је питање које је на сабору у Аквилеји Амвросију поставио Паладије из Рагиарија (3. септембра 381). Паладије заједно са Секундијаном бива осуђен, али одмах после тога пише погрдни спис против Амвросија да би пријавио поступак Сабора и поново истакао своје теолошке примедбе. Тај погрдни спис по-

знајемо захваљујући извештају који даје неки Максим, његов присталица, у делу *Disertatio*. Онда се само по себи намеће да је такав додатак одговор на погрдни спис Паладија. Овај спис Амвросија очито је писан после Сабора у Аквилеји (3. септембра 381), највероватније почетком 382, а за то налазимо потврду у другом одељку првог дела, у којем као да узима неке изразе Паладија. У погрдном смислу, наиме, Паладије је замерао Дамасу да није лично посредовао на Сабору, због тога што је захтевао, будући да је епископ трона Светог Петра, повластицу којом би се разликовао од сваког другог трона. Паладије га је оспоравао јер, по његовом мишљењу, оно што је Исус рекао Петру, важи за све епископе¹. Сада Св. Амвросије у нашем делу, тумачећи одговор Петра Исусу који нам преноси Матеј, каже да Петар одговара „пред другим

Ево, у преводу, најважнијег одељка: „Да се у Аквилеји заиста одржавао планирани Сабор, требало је позвати Дамаса, да би питао и био питан, да би слушао и био слушан. Али, можда седиште („fides“ у тексту, вероватно због грешке, уместо „sedes“) Петрово, захваљујући слугама и понизним поданицима, као што сте ви (Амвросије и његови) захтева „повластицу“. Због чега не опажа сам Дамас, зашто ви не схватите, да седиште Петрово припада једнако свим епископима, и да је њихово заједнички, јер је горепоменути Свети Апостол наменио ово седиште не само за епископа римског, већ такође, уз божанско благовољење („dignatione“) за све епископе? Поред тога, он сам, не само да није захтевао за себе неку „повластицу“ међу својим апостолима, већ се такође показао служитељски („officiosus“) према њима, знајући добро за апостолско служење (ДАп. 8, 14-15). Ако, дакле, за саме Самарјане, преблажени Петар, који услед свог првенства беше стуб апостола, представља (у овој причи) некога ко је смирен и служитељски, каква је онда – ја се питам – дрскост Дамаса, који долази до те крајности, да за добро католичанске вере, не само да се није удостојио да дође лично на Сабор, већ у споразуму са вама, поставља свој ауторитет, да би оправдао, као поглавар епископата, остале (епископе) који се нису окупили? Али, захтеви које износи, захваљујући вашем ласкању, могли би се опростити, и заслужили би да прођу у тишини, да то није угрожавало побожан ред.

апостолима, чак и за друге. И стога је назван темељ, јер није мислио да држи само своје, већ заједничко²: то значи да Петар има јединствен положај испред других апостола (а стога и Дамас, будући да је епископ на Петровом трону). Најзад, у овом одељку је лако видети да смера на одлуку Трећег Цариградског сабора који је приписивао римском епископу првенство части, док Св. Амвросије приписује Петру (дакле римском епископу) првенство признања, свакако, вере, а не поштовања и сталежа². На тај начин, може се сигурно утврдити да је време из кога дело потиче 382. година.

Саси́ав, ѿоси́уици и учење у ѿрвом делу (1-78)

Дакле, први део настаје из проповеди коју је св. Амвросије одржао у базилици „Порцијана“. Свети Амвросије полази од тумачења 1 Мој 4 (Каиново убиство брата) и тачније од 7. стиха, који у тексту Амвросија гласи овако: „Ако приносиш жртву правилно, али не делиш правилно, грешиш“³. У овим речима види показана правила за приношење жртве које је угодно Господу. То су два појма „приносити жртву правилно“ и „делити правилно“, то јест принети Богу жртву према црквеним канонима и показати срце које правилно верује⁴. Тако Каин представља све јеретике, а Авељ истинске вернике. У овом оквиру, који се може посматрати као увод, (од 1-13), одвија се

² О Овайлоћењу, 32-33

³ Одељ. 2

⁴ Прво правило се више претпоставља него што се на њега указује отворено, јер Св. Амвросије убрзо инсистира на другом.

разговор Амвросија који циља нарочито на аполинаристe (и Аријанце). Најпре их оспорава на основу сведочења рибара Јована и Петра (од 14-22 и 27-34, прекинутог због размишљања које је равномерно израђено; одељ. 23-26), после чега следи излагање и објашњење истинске вере (одељ. 35-48). Овде излаже и објашњава праву веру на основу библијског сведочења, и суочава се са два појма која аполинаристи доводе у питање: природа тела Христовог (одељ. 49-61) и постојање људске душе у Христу (одељ. 62-76).

Мислим да се у овом саставу може издвојити карактеристичан поступак катихезе Отаца, нарочито у IV веку, чији се трагови могу срести и код Атанасија и Григорија Назијанзина⁵. Насупрот јереси, њихова прва брига није да постављају и решавају постављена питања, већ да просветле и расветле праву веру. Насупрот јереси, тако, постављају излагање о вери, које често прате нека објашњења или осуда неких реченица. Због тога што је, по њиховом схватању, први мотив због кога неко јеретичко учење треба да буде одбачено његов несклад са вером коју проповеда Црква. Мало касније разматрају се разлози које су изнели јеретици да би доказали њихову тврдњу. Модеран читалац, који се занима за учење Отаца, мораће да обрати пажњу на овај поступак, да би га разликовао од онога који подучавају да је сведочење о ономе у шта Црква верује лично мишљење.

⁵ Уп. Е. Bellini: „Књижевни састав и теологија у CI писму Григорија Назијанзина“, у *La scuola cattolica*, 103 (1975) 464-474, а нарочито стр. 482-493 и бр. 35.

Св. Амвросије и аполинаријевство

Учење, на које Свети Амвросије непосредно мисли је аполинаријевство, које се као јеретичко учење појавило на Истоку управо почевши од 377⁶. То учење узима име од Аполинарија из Лаодикије (315-395 г.). Син презвитера, који се такође звао Аполинарије, кога су стари звали Аполинарије млађи, родио се у Лаодикији у Сирији и тамо је имао веома брижно реторичко и црквено образовање. Убрзо поставши лектор, истакао се као заступник никејског православља, представљајући део Атанасијевих пријатеља. Према сведочењу Григорија Назијанзина око 352⁷, почео је да шири неке своје доста одважне тврдње о Тајни Оваплоћења. На питање: „Шта значи када се каже да Логос постаде тело?“, он је одговарао: „Значи да се потврђује да је Логос, Истинити Бог као Отац, дошао да васкрсне људско тело које је узето од Марије Дјеве⁸. Тако је Исус Христос духован човек, други или последњи Адам, небески човек који даје почетак новог људског рода⁹. Оно што га чини различитим од свих

⁶ То је време сабора у Риму, који је осудио Аполинарија, а можда и Виталија и Тимотеја.

⁷ Писмо 102. (PG 37, 200C).

⁸ То јасно каже Руфим из Аквилеје овим речима: „...Епископ Аполинарије је оживео јерес сматрајући да је у плану спасења Господ примио само тело, а не и душу. Будући да је било противуречно да су јасна сведочења Јеванђеља, у којима сам Господ и Спаситељ јасно изражава да има душу... променио је затим сопствени став, али да не би био сасвим побеђен, прихватио је да има душу, али не разумну, већ ону која даје живот телу; а као замену за умну душу, сматрао је да је то била сама Реч Божја“ (*Storia ecclesiastica* II-20)

⁹ Такво схватање, које потиче од светог Павла (1 Кор 15,44-49) је највише присутно у делу *Расуђивање о Овајлоћењу Лојоса слично човеку*,

других људи је да је његово тело васкрсао сам Логос а не људска душа (која је само Његов лик): Због овога је он, за разлику од свих других људи, постојао у добру и није само слободан у својим изборима¹⁰, и његово тело које је Логос непосредно васкрсао, јесте извор живота за све". Овим је Аполинарије мислио да заступа на чврстој основи неке велике откривене истине, као што је Христова безгрешност, обожење Његовог тела¹¹, и Његово јединство у постојању. Христос је – говорио је – један као човек. Христос је један уколико га је васкрсао Логос, као човек је један уколико је тело које је васкрсла разумна душа¹².

Такво учење у првом тренутку није побудило озбиљне сумње, било због угледа аутора (предводник никејског православља, пријатељ Атанасија и бранитељ вере против Јулијана Апостата)¹³, било због тога што александријско богословље (тада владајући начин изражавања који је дао Атанасије) није било ваљано припремљено да би упозорило на преваре таквог учења. Наиме, христологија Атанасија има две основне теш-

које познајемо захваљујући наводима Григорија Ниског у свом делу *Побијање*.

¹⁰ То јест, није само αὐτοκίνητος већ и ταυτοκίνητος. Уп. Фрагм. 151: Lietzmann, цит. дело, стр 247.

¹¹ Уп. На пр. *Країнак иреїлед* 38-30: Lietzmann, цит. дело, стр. 245-246.
¹² Аполинарије је управо полазио од претпоставке да је Христос један као човек, то јест уколико је састављен од извора Животодавца (Логос) и живе стварности (тело). Уп. напр. Фрагм. 129: Lietzmann, цит. дело, С. 239.

¹³ Мисли се на потврде Епифанија, *Панарион* 77, II, I: „Аполинарије из Лаодикије, стар и частан, који је увек био драг мени, блаженом папи Атанасију и свим православним...”

коће: да одбрани истинско божанство Логоса и истинитост тела које је примио и са којим се сјединио, без икаквог посредника. Наиме, Атанасије учи да се у људском и страдалном телу Христовом показује Логос и да се Логос сједињава са телом директно и непосредно, без икаквог посредника, а нарочито без посредовања људске душе, као што је учио Ориген¹⁴. Али, антиохијска средина убрзо је дала ограничења. Људи из те средине, са великим занимањем за проучавање људске психологије Христа, на пример, против искушења, да би га представили испосницима као узор, нису могли да прихвате представу Христа као тело које је васкрсао Логос без присуства највишег људског принципа (као што је наш)¹⁵. Због тога су већ пре 362. настала ограничења и колебања, што се открило већ на сабору у Александрији 362¹⁶, и што је

¹⁴ Александријско богословље IV века (нарочито оно од Атанасија) полазећи од идеје да је творац спасења лично Логос, и да се то спасење обавља преко заједничких осетљивих покрета (страдање и смрт), није могло да даде посебну улогу Христовој души. То је христологија која је састављена према Логос/sarx. Такво схватање представљало је историјски напредак, зато што је омогућавало да се превлада христологија Оригена, где је душа Христова представљала посредника између Логоса и тела (јер није било схватљиво да се тело непосредно сједињује са Логосом). Уп. Ориген: *I Principi* II, 6,3.

¹⁵ У овој средини се веома истиче Христова послушност као искупљење Адамове непослушности. Поређење је захтевало да Христово дело буде човечанско дело, извршено уз допринос човечанске воље и ума. И у таквом схватању, људска душа Христова имала је посебну улогу. Уп. L. I. Scipioni: *Несћорије и сабор у Ефесу*, Милано 1974, стр. 132-138.

¹⁶ На Сабору у Александрији, који је сазвао Атанасије у пролеће 362, на коме су учествовали неки „монаси епископа Аполинарија“, постављено је такође питање о човечанској стварности Христа, али се

касније заинтересовало Епифанија из Саламине, Павлина, папу Дамаса и можда самог Атанасија. Касније, када су против Аполинарија већ заузели јасан став сабори у Риму (377), Александрији (378) и Антиохији (379), тиме се баве и Григорије Назијанзин и Григорије Ниски. Спис Амвросија се поставља управо у последњем ступњу спора и настао је мало пре независног уплитања Григорија Назијанзина¹⁷.

У суштини, сви ови Оци замерају Аполинарију начин на који је схватао тело Христово и одрицање људске душе. То се јасно види у глави која је намењена Аполинарију у Епифанијевом делу *Панарион*¹⁸. Енергично потврдивши присно сједињење тела са Логосом, Аполинарије је инсистирао на томе да је то тело тако сједињено са Логосом да са њим обликује једну

о томе није непосредно расправљало. То је, наиме, била намера Атанасија, да створи најраспрострањеније бојиште против Аријанаца. Због тога се свечано потврдио савез између омиусијанаца и никејаца, и у вези са саставом тела Христовог, ограничио се да потврди да Његово тело „није ни беживотно ни без осећаја ни без ума.“ Ово изводимо из дела *Томос Антиохијцима* (PG 26,795-810, итал. Прев. Е. Bellini: *Аполинарије...* цит. дело, стр.487-494). Аполинаријевству је посвећена 7. глава. За историју уп. М. Simonetti: *Криза Аријанства у IV веку*, Рим 1974, стр. 358-370, и нарочито стр. 368-370.

¹⁷ То су *Писма њрезвиџеру Клидонију*, написана у јесен 382. (уп. Н. Lietzmann, цит. дело, стр. 33). Григорије Назијанзин се бавио аполинаријевством и у делу *Писмо Некџарију*, које је било написано касније, око 387. Цит. дело, стр. 314-319.

¹⁸ Ова глава, наиме, састављена је на основу два документа: *Писмо Еџикџеџу* од Атанасија (преписаног у гл. III–XIII) и *Исџоведање вере* Павлина из Антиохије (преписано у гл. XXI). Ослањајући се на углед првог документа, он заступа и показује стварност Христовог тела (гл. XIV – XX), а ослањајући се на углед Павлина, заступа и показује, још шире, да је Христос примио људску душу (гл. XXII – XXXV). Овај проблем је већ обрађиван у делу *Ancorato*, 76-80.

суштину, природу, ипостас, личност¹⁹, да је то сједињавање толико присно да се стога може рећи да је тело једносушно са Логосом. Такав начин изражавања, иако је утврђен тиме да је тело Христово једносушно Логосу не по природи, већ услед сједињења²⁰, изгледало је да доводи у питање створену природу Христовог тела и Његову припадност Аврамовом роду, и стога истинито присуство божанског живота у нашој људској природи. Аполинарија су оптуживали да приписује Христу божанско тело и тиме се показује супротност Атанасијевом делу *Писмо Еѿикѿе-ѿѿу*²¹, који је управо заступао идеју о створеној особи Христовог тела. То је предмет којим се Свети Амвросије бави у одељцима 49-61.

¹⁹ Ови појмови су код Аполинарија синоними.

²⁰ Аполинарије је више пута потврдио да је тело једносушно Логосу (дакле и Богу). То се види на пр. у фрагм. 153 (Lietzmann, цит. дело, с.248). Али није сасвим јасно како Аполинарије схвата ту једносушност, а зна се да је био предмет расправе међу ученицима. Тако, на пример, док је Тимотеј сматрао да „услед сједињења тело мора бити схваћено као истоветно са Логосом Божјим, треба да се назове Бог, као Логос, да се поштује као Логос и верује да је једносушно Богу као Логосу“ (фрагм. 181: Lietzmann, цит. дело, с. 279), Ђовио је учио да морају да се посматрају као зачетници дељења и саблазни „они који кажу и уче да је тело пре свега сједињено са Логосом, и да се никад неће одвојити од Њега, да је једносушно са Богом, то јест, са бестелесном твари“ (Lietzmann, цит. дело, с.287).

²¹ О противополинарској особи овог писма је расправљано. Због тога је сигурно да писмо не указује на питање Христове душе, ограничавајући се само на то да је Логос примио истинско тело, а не привидно. У том смислу Аполинарије није имао тешкоћа да прихвати тај спис (Серайиону, фрагм. 159: Lietzmann, цит. дело, стр. 254). С друге стране, ово писмо је приказао као противополинарско већ Епифаније, који га преписује за себе (Panario, 773-13). Затим Амвросије, који га користи у овом спису, и стога на саборима и будућем предању.

Али, исто тако била је важна и расправа о постојању људске душе Христове. Да ли је допустиво да Христос нема људску разумну душу као што имају његова браћа? А ако има људску душу, како може бити безгрешан и непогрешив и свезнајући? Одговор је био једногласан, али су образложења била разрађивана полако. Први, најбитнији, одговор био је изведен из потребе хришћанског спасења. Син Божији је примио све оно од чега је састављен човек (дакле и душу), јер је морао да спасе целог човека. Наиме, на основу начела, које сви деле, да се спасење преноси преко додира који је посредован Логосом, Логос није могао да спаси човекову душу не присвајајући је, не сједињујући је са собом. То је начело које је обликовано изразом: „Искупљено (спасено) је оно што је примљено“²². Али, требало је још да се одговори на читав низ питања. Како Христос може бити један ако су у Њему два начела живота, разума, воље? Како може бити један у смислу да иде, у ствари, с оне стране јединства?²³ Да би се на успешан начин одговорило на сва ова питања, било је потребно да се са великом

²² Ово образложење је већ присутно у писму Дамаса *Ea gratia*. Ако је, сигурно, примљен несавршен човек, утврђена је несавршеност Божија, несавршено је наше спасење, јер није спасен читав човек... (ед. Schwartz, с. 22,6-10). Уп. А. Grillmeier, цит. дело стр. 350-351, Григорије Назијанзин (Посланица 101, *Клигонију* 7, 32-33: PG 37, 181-184), и Амвросије ће усавршити образложење које ће доспети у следеће векове. На Истоку ће се бранити према схватањима које даје Лав Велики.

²³ Да јединство између људског и божанског у Христу није просто јединство, деловање, већ се односи и на само биће, то мирно прихватају и антиохијски теолози. Уп. L. I. Scipioni, *Несћорије и Сабор у Ефесу*, Милано 1974, нарочито стр. 404-410.

тачношћу обраде појмови природе и личности, слободе и јединства: посао коме ће се приступити у V веку, али који ће своје извршење пронаћи само уз Максима Исповедника. У време Амвросија смо тек на почетку. Али, међу свима су само Амвросије и Григорије Ниски највише напредовали, барем у доношењу неких закључака. Свети Амвросије, на пример, схвата да, ако у Христу постоје два разумна начела, онда морају постојати и два знања: нестворено, божанско, савршено и непромењиво знање и знање које је људско, незавршено и предодређено да се развија. Одељци 72-74 представљају значајан напредак у теолошкој мисли²⁴.

Предмет другог дела

Други део преузима предмет о Светој Тројици, најпре у расправи са аномејцима а потом и са омијцима²⁵. То су све теме и поступци који су већ опширно проматрани у делу *О вери*. Најпре приказује, позивајући се на познати низ Јованових текстова, да је

²⁴ Многи од Аполинаријевих противника деле, непромишљено, његов начин схватања састава Христа као Логоса и тела. Услед тога, иако убедљиво признају стварност тела, које је рођено и страдало, и разумне душе, која је требало да буде примљена да би била спашена, њој не приписују дужну улогу. Нарочито Григорије Назијанзин не признаје у Христу људско знање које се разликује од божанског знања. За њега, Христов напредак у знању, о коме говори Лука (2,52) је напредно откривање бескрајног знања Сина Божијег (Писмо 101, Клидонiju, 24: PG 37, 181 A). И такав начин схватања је био присутан и код Атанасија. То се сусреће и код Јована Дамаскина: Тачно изложење православне вере 66; изд. Kotter, Берлин 1973, стр. 164-165.

²⁵ Да би се ово разјаснило треба видети увод у *De fide*.

Бог један, или да Син и Отац деле једну божанску природу (одељ. 80-88). Аномејцима, који су Сина Божијег схватали као створено биће са односом нерођено/нестворено и рођено/створено, Амвросије показује да такви односи нису оправдани, јер једно је рађање а друго је стварање: стварање зависи од силе Божије, док је рађање својство Његове природе, услед чега плод деловања Творца захтева различитост природе, док плод рађања захтева просто различитост у пореклу, не доводећи у питање једнакост природе (одељ. 89-105). Омијцима, који су између Оца и Сина прихватили неку неодређену сличност, замерао је да нису одредили дужном јасноћом о каквој се сличности ради. Треба разликовати – објашњава – сличност према природи и сличност према наслеђивању: прва је изворна, суштинска и савршена сличност која се не може поседовати делимично, која не може ни да расте ни да се смањује; друга је, међутим, сличност која се стиче и која је подложна повећању и смањењу. За Сина Божијег исправно је говорити у првом смислу, али омијци, иако не говорећи отворено, схватају сличност у другом смислу, и дакле, своде Сина на степен створеног бића, и као такве, треба их осудити (одељ. 106-113). Закључак (одељ. 114-116) додаје да и Дух Свети дели силу Оца и Сина.

Извори

Како за анализу садржаја тако и проучавање извора мора бити различито за први и други део. У првом делу је јасна зависност од Атанасијевог *Писма*

*Εἰκὴς*²⁶, које представља траг одељ. 35-59, у којима Амвросије развија своје расуђивање. Други јасан податак је да је увод (одељ. 1.11) под утицајем његовог дела *О Каину и Авељу*, које је написано неколико година раније, где се примећује утицај Филоновог дела *О жрѣвама Авеља и Каина*²⁷. Остаје, међутим, проблематичан однос са *Томосом* папе Дамаса (*Tomus Damasi*) и списима Аполинарија из Лаодикије. Одређено слагање са *Томосом* папе Дамаса је очигледно, али будући да је ово и документ римског сабора из 382, при чијем састављању је сигурно сарађивао и св. Амвросије, не може се говорити о подређености. Најзад, св. Амвросије јасно говори о Аполинарију, да је прочитао погрдни спис, који, на основу навода које овде истиче, одговара делу *Силоѿисѿички разѿовор* (λόγος συλλογιστικός); али остаје сумња да је прочитао остала дела, у ствари, то се до сада није могло усагласити са фрагментима који су дошли до нас²⁸.

²⁶ За текст вид. PG 26, 1050-1068. Колико је велики значај, толико је мрачан прималац. Околности и мотив састављања морају да се изведу из самог писма. Текст потиче из доба око 370, у последњем периоду живота светог епископа. Уп. В. Montfaucon у PG 25, CLIV-CLV, потиче из 373. Уп. у PG 26, 1049-1050.

²⁷ Несигурно је и порекло и време настанка тог дела. Dudden (*The Life and Times of St. Ambrose*, II, Oxford 1935, стр. 680-681) сматра га писаном расправом, како сведочи приметна зависност од Филона, која би била мање схватљива у делу проповеди, и смешта је око 377. год.; Schenul, међутим, сматра да је настала из проповеди, и то ослањајући се управо на одређену сличност мисли, у време дела *О ѿајни Оваѿлоћења Госѿодњеѿ* (уп. Dudden, цит. дело). Тврдња Дудена изгледа уверљивија.

²⁸ Фрагм. 117: Lietzmann, цит. дело, стр. 235-236

У другом делу (нарочито одељ. 89-105), примећује се утицај Василијевог дела *Против Евномија* I-II.²⁹

Ово мало дело, које је познато још из антике, како сведоче навођења Сабора у Ефесу и Халкидону, као и високо поштовање које му указује Теодорит Кирски, имало је утицаја у Средњем веку. И св. Тома Аквински га је наводио и ценио³⁰.

²⁹ Уп. PG 29, 495-670. Време састављања је пре 370. године када Василије постаје епископ. Уп. PG 29, 495 и E. Cavalconti: *Евномијанске студије*, Рим 1976, стр. 24 (време настанка је 360. и 366.).

³⁰ У делу Теодорита Кирског *Eranistes*, може се набројати бар осам цитата из овог дела.

ПРВИ ДЕО

I КАИНОВА ЖРТВА И ПОНУДА ЈЕРЕТИКА

1. Желим да вратим дуг али не налазим моје јуче-
рашње потражиоце¹. Можда су мислили да ћу се наћи
у неприлици због овог изненадног сусрета; али ис-
тинска вера никад се не налази у тескоби².

2. И тако, у очекивању да они дођу, обратимо па-
жњу на тежаке које нам је представило Свето Пис-
мо³, од којих један, Каин, приноси на жртву Господу
плодове земље, а други, дакако, Авељ, од првина сво-
јих оваца. Немам ништа да приговорим у погледу
приноса, али Каин је схватио да његови плодови ни-
су били угодни Богу и Бог му каже: „Ако *й*риносиш
*й*раведно, али не делиш *й*раведно, *й*решиш“ (1Мој 4,7)⁴.

¹ То су два дворјанина из Грацијана, који су поставили једно питање епископу.

² Примећује се смирење и сигурност Амвросијева према јереси.

³ То је 1Мој 4,7; где се говори о догађају између Каина и Авеља. Авељ се овде назива тежак (*agricola*), исто као и брат, док га Библија пред-
ставља као пастира.

⁴ Проповед се развија као објашњење 1Мој 4,7; према „*vetus latina*“, које се овде подударе са преводом Седамдесеторице, глагол *divido* (поделити), који је у верзији Седамдесеторице преведен διαιρέω, у об-
јашњењу Амвросија има сложено значење. Жртве два брата изгледа да треба да схватимо у смислу „изабрати“. Треба рећи Авељ „дели“

3. Где је, дакле, грех, где је кривица? Не у дару који је принесен, већ у духовном стању у ком је принесен. Али, неки просуђују како је „праведно“ то што је један изабрао оно што је принео, док је други принео мање вредне дарове; али, у нама није тако сиромашно духовно осећање, да бисмо мислили да је Господ тражио телесну, а не духовну жртву. Управо због тога додаје, показујући да је подношљивије престати са приношењем жртава, него без вере ревносно приносити жртву. *„Јер ко не уме да подели, не уме да просуди, али духован човек просуђује све“*. И стога је Аврам поделио принету жртву.

④ И Авељ је умео да подели, приносећи жртву од првине оваца, поучавајући како Богу неће бити угодни дарови земље, која се изопачила у грешнику, већ они у којима ће заблистати благодат божанске тајне. Дакле, прорекао је да ћемо морати да будемо искупљени од греха кроз страдање Господа, за Кога је написано: *„Ево јайњейѿа Божјеѿ, који носи ѿрех свейѿа.“* Принео је жртве од првине и стога да би указао на прворођеност. Дакле показао је да ћемо ми представ-

добро, будући да приноси најбоље јагњиће, док Каин „дели“ лоше, будући да приноси плодове од мањег значаја. У том смислу, поделити значи проценити („ко не уме да подели, не уме да процени“). И у том смислу чин Аврама који материјално дели принесену жртву (1Мој 15,10) симболизује расуђивање духовног човека. У вези са духовном жртвом – према којој „дели добро“ онај који има исправну веру, а „дели лоше“ јеретик, глагол означава правилно схватање хришћанске светајне, а нарочито Исуса Христа и Цркве: тј. „не делити Сина Дјеве Марије од Бога Оца“, не мешати Сина са Оцем, не раздвајати тело од Цркве, не раскидати удове Цркве!“ За употребу *dividio* у аналогном контексту – *Exp. Evang. sec. Luca XII,92* и Иларије, *Comm. evang. sec. Matth. XII,13*)

љати истинску жртву, о чему Пророк каже: „*Принесиће Господу синове овна*“, и с правом то прихвата Суд Божји.

5. Мислим да је овај садржај изречен уопште против свих оних који су изван Цркве. Наиме, овде видим слику многих народа које обухвата Божији промисао, чије је дарове још онда одбацио кроз Каина⁵.

6. Стога се овај промисао и односи на све, и на безбожнике. Стога ако жртву приноси Јеврејин⁶ који

⁵ Амвросије овде преузима нека мишљења из свог дела *О Каину и Авељу*, нарочито II,6,18 на шта указује Faller. Али, овде наводи неке новине које треба истаћи. Већ у овом спису је исправно тумачење Филона, за кога је праведност жртве Авеља у избору принетог дара. Сасвим је заокупиран мишљу, која је својствена пророцима, да је Богу угодна жртва – срце човека, осећање са којим се човек приближава Богу, већ је истакао (нарочито у II 6,18 и I 10,41) да је Богу угодна жртва посвећење разума кроз приступање вери. Затим заједно са овим ставом, испитао је и квалитет жртве. У том погледу Авељ има две предности над Каином: 1) приноси живо биће а не земаљске плодове (јер не приноси неосетљиву жртву, већ живо биће). Јер је вредније живо биће него земаљско добро; будући да је живо биће веома близу духовном. Због тога што живо биће дише има душу: такви нису земаљски плодови: I, 10,42); 2) приноси најбољу стоку („заштим приноси не слабије, већ најбоље; не незнајно, већ обилајно“). Стога да би поткрепио овај став цитирао је 2Мој 13,11-13, и по том схвата ову жртву (све време у односу на човека који жртвује себе) као непрекидно и јасно прилажење Богу, насупротив непостојаности и промењивости „следбеника“ Каина. Овде је, међутим, расправа језгровитија и да тако кажемо, више теолошка и црквена. Првином коју је принео Авељ угоднио је Богу због тога што симболизује јагње Божије које уклања грехе света, вернике и Цркву („принео је од првина да би означио прворођеност. Дакле показао је да ћемо ми бити истинска жртва... и до бр.10: Јер Црква је жртва, која се приноси Богу...) Друга разлика: у делу „О Каину и Авељу“ Каин симболизује Јудеје (I 2,5); овде многе народе и све безбожнике (бр. 5-6).

⁶ То су веома познате и раширене јереси у IV веку, које Амвросије напада и у другим делима, нарочито у *De fide* (О вери). Уобичајено је да се међу јеретике убрајају и Јевреји. Уп. Епифаније.

дели Сина Дјеве Марије од Бога Оца, на њега се односе речи: „Ако *ѵриносиш жрѵву ѵраведносѵи, али ако не делиш ѵраведно, їрешиш; (сѵоїа) ѵресѵани! (да ѵриносиш жрѵве)!“*

7. Ако жртву приноси „присталица Евномија“, који долази са аријанске баре безбожности, пада у огромно благо своје јереси, уверавајући да рођење Христа, које је изнад свега, може да буде схваћено философским учењем, док је, свакако, једно – разум бића, а друго – сила божанских тајни, и њему су упућене речи: „Ако *ѵриносиш жрѵву ѵраведносѵи, али не делиш ѵраведно, їрешиш. Пресѵани!*“⁷

8. Ово треба рећи „следбенику“ Савелија, који меша Оца са Сином⁸; ово треба рећи Маркиониту,

⁷ Већ у *De fide* I, 44-45, Амвросије сматра Евномија доследним учеником Арија. Наиме, у препирци са онима који су хтели да их раздвоје, узвикивао је: „Признају учитеља, а одбацују извршитеља“ (45). Овде јасно представља „болну тачку“ Евномејске јереси: захтев да се рођење Христа схвати према „философском учењу“, одбијајући да се истакне разлика између „разума бића и силе божанских тајни“. За новије излагање његове мисли види М. Simonetti: *Аријанска криза у IV веку*, Рим 1975, и Е. Cavalconti, *Евномијске сѵудије*, Рим, 1976.

⁸ Савелијанство је начин поимања Свете Тројице, која се везује за Савелија, пореклом из Либије, који је отишао у Рим око 217. и кога је папа Калист искључио из Цркве. Његово учење које се ослања на тумачење Епифанија, Атанасија и Иполита, једине изворе који су нам на располагању, састојало се у схватању Оца, Сина и Светога Духа као три имена (*ὁνομασται*) или три начина појављивања (*прόσωπα*) једнога Бога, а не као три различите личности. Због тога су Савелијанци били оптужени да „мешају и три божанске личности“. Имамо сведочење о ширењу тог учења у Арабији, Либији, Риму и Месопотамији. Али, у време аријанског спора, Савелијанци су сви они који су, погрешно или правилно, оптужени да погрешно објашњавају разлику између три божанске личности, као што су за тритеизам оптужени они који су погрешно тумачили јединство божанске суш-

који мисли да је Бог Новог Савеза различит од Бога Старог Савеза⁹; ово треба рећи Манихеју и Валентину, према којима Христос није примио истинско човечанско тело¹⁰. Овде спадају такође и Павле из Самосате¹¹ и Василије¹².

9. На сличан начин иста ова мисао одлучно осуђује оне који су порицали божанску природу Духа Светога¹³. Дакле, неки аријанци су Јевреји, и неки Јевреји су аријанци, јер, као што ови деле Сина од Оца, тако ови одвајају Духа од Бога Оца и од Сина Божјег.

тине. Амвросије напада ово учење у неколико наврата. Уп. *De fide* и *De Spiritu Sancto*.

⁹ Познати јеретик из II века (85-160) који, наглашавајући супротност између Старог и Новог Савеза, на који је већ указао Свети Павле, приписује два различита и супротна принципа Старом и Новом Савезу: Праведан Бог и Створитељ и добар Бог и Спаситељ.

¹⁰ Манихеј је највероватније Мани (216-274), оснивач манихеизма; Валентин је познати египатски јеретик († после 160), који је развио један од најоригиналнијих и најинтересантнијих гностичких система и извршио велики утицај у Цркви свога времена. Од два овде наведена система, Амвросије издваја учење које разматра оваплоћење, а нарочито непризнавање стварности (*veritas*) Христовог тела.

¹¹ Био је епископ Антиохије од 260. и у исто време „дуценариус“, једна врста министра за финансије, краљице Палмире. Његов раскошан начин живота изазвао је одбојност код верника; када се касније открило да је поучавао грешкама о Исусу Христу, неколико свештеника из његове цркве сазвали су групу епископа који су га осудили као јеретика на једном сабору који се одржао у Антиохији 268. О његовом учењу, о ком се причало у следећим вековима, није лако дати одређено мишљење. Изгледа да је одрицао божанство Исуса Христа на темељу строгог монотеизма. Уп. Н. De Riedmatten, *Les Actes du proces de Paul de Samosate. Etude sur la Christologie du IIIe e IVe siecle*, Fribourg 1952. и А. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, London, 1975).

¹² Један од чувених гностика, који је живео у време Адријана и Антонија Пиа.

¹³ То су „пневматомахи“ против којих је Амвросије написао *De Spiritu Sancto*.

10. И Новацију, и Донату¹⁴ и свима онима који су
желели да поделе тело Цркве, треба рећи сваком од
њих: „Ако ѿриносиш жрѣву ѿраведносѣи, али не де-
лиш ѿраведно, ѿрешиш“ (1Мој.4,7). Стога је жртва која
 се приноси Богу Црква, Којој Павле каже: „Молим
Вас, дакле, браћо, милосѣи Божје ради, да даѣе ѿје-
леса своја у жрѣву живу, свеѣу, уѣодну Боѣу“ (Рим.12,1).
Стога су они поделили лоше жртву, раздирући удове
Цркве.

¹⁴ Новације је био један од пет картагинских презвитера који су били против избора Кипријана за епископа (248. или 249). Касније, услед прогона Декија, расте расколничка заједница против Кипријана, која је имала додир са расколницима Рима које је предводио Новације, који су се противили папи Корнелију. Уп. J. Quasten, *Patrologia I*, Torino 1967. Донат је био расколнички епископ Картагине од 313. до 347. Захваљујући свом организационом слуху и говорничком дару, постаје највећи представник покрета донатиста, који је управо по њему добио име. Уп. Karl Baus-Eugen Ewig. *Еѣоха сабора (Исѣорија цркве, Хуберт Једин II)*, Милано 1975. Амвросије их не осуђује због тога што су имали погрешно мишљење о Светој Тројици или Оваплоћењу, већ што су поделили Цркву.

II ЈЕРЕС АПОЛИНАРИСТА

11. Такође, овај суд погађа и оне који раздвајају умну душу од тајне Оваплоћења Господњег¹, јер желе да одвоје човечију природу од човека². Они можда исправно приносе жртву Светој Тројици, али не умеју да разликују људску и божанску природу. Јер, природа Божија је једноставна, човек је састављен од умне душе и тела. Ако уклониш један од ова два дела, уништаваш читаву људску природу.

12. Дакле овај суд је против свих јеретика (1Мој 4,7) који се, лажно представљајући се као браћа, али са опхођењем које није братско, прогонећи Цркву,

¹ То је учење аполинариста. Готово да у овом делу Амвросије разматра само то учење. Извештаји који постоје у посланицама (14,4;46,1-7,8;48,5) имају малу важност са гледишта учења: занимљиви су само као податак за утврђивање како је познато и како се ово учење раширило на Западу.

² „Јер желе да раздвоје човечију природу од човека...“ Упоређујући оне који раздвајају умну душу од тајне оваплоћења Господњег“ и ову мисао, спонтано би се могло упоредити и људска природа/умна душа;“ од човека/од тајне оваплоћења Господњег,“ „да порекну/да одвоје“ и требало би да се схвати овако: јер желе да одвоје душу („човечју природу“) од тајне Сина Божјег који је постао човек („од човека“). Али одмах затим природа се ставља насупрот „божанској природи“ која је одређена сложенем природом односа између разумне душе и тела. Због тога „човек“ треба да буде схваћен не у односу на тајну оваплоћења (постајање човека), већ у односу са сложенем људском природом, која се састоји, управо, од душе и тела. Због тога схватам овај одељак: треба правити разлику између „човека“ и „људске природе“; то јест треба мислити да Реч, постајући човек, није примио човечанску природу.

наиме, изјашњавају као хришћани по својој слободној вољи, лажући да су браћа по вери, желе да нас ране разбојничким мачевима, јер се ми „окрећемо“ ка њима (1Мој 4,8); владају над нама „у їрешнику“ (1Мој 4,7)³; грешник, дакле, влада у свету, праведник у Царству Божјем.

13. Пазимо, стога, да нико не покуша да нас одвоји од „ложнице“ вечнога Цара⁴ и од тајне мајке Цркве, где душа у „Песми над песмама“ објављује да је увела Божју Реч; (Пјесм.3,4; Јован 1,18; Пс. 110,3; Јован 1,14):⁵ „*ако їраведно їриносиш жрїву, али не делиш їраведно, їрешиш, їресїани!*“ (1Мој 4,7), то јест: грешимо ако не умемо да разликујемо својства вечног божанства од својства оваплоћења, ако изједначавамо Творца са Његовом творевином, ако кажемо да је Творац времена постао после времена; дакле, немогуће је да Он, „кроз коїа їосїају све сївари“ (1Кор 8,6; Јн. 1,3), буде једна од ових ствари.

³ Будући да је Каин симбол многих народа и свих безбожника, Амвросије полази од онога што се у њему каже „Књига постања“, да би приказао „небратски“ став јеретика у поређењу са правоверним. На основу 1Мој 4,7Б, према „ветус латина“, такође према преводу Седамдесеторице, види у Каину утњетача брата Авеља (Авељ се окреће брату, а овај га утњетава). У 1Мој 4,8 (Каин позива брата у поље) види слику лажног братства јеретика, које води убиству.

⁴ Очигледно циљајући на „собице“ из Грацијана, Амвросије овде указује на бит хришћанског живота као свадбено приступање душе Христу. Чувена и веома важна тема код Оригена, тачно одређена већ у односу према души. Амвросије је прво рекао да јеретик убија брата уз обману; овде каже да га дели од себе вечног цара. Смрт коју носи јерес је дељење од Цркве и од Христа.

⁵ Излажу се, дакле, два основна вида јереси: дељење Речи од наручја или „утробе“ Оца, то јест божанства, и одрицање стварности оваплоћења.

III СВЕДОЧЕЊЕ ЈОВАНОВО

14. Али, не желим да верујете мени; читајте Свето Писмо. Не кажем ја „У ѿочейѿку дјеше“, (Јн 1,1), већ ми то каже Свето Писмо; не измишљам ја то, већ читам, штавише, читамо сви, али не разумемо сви, и када се чита, сви слушамо али не чујемо сви. „Јер је“ некима „ошврднуло срце, и ушима ѿешико чују“ (Мт 13,15; ДАп. 28,27; Иса 6,10), свакако отежале су духовне уши. Јер, не грешу тело, које обавља свој посао и усваја оно што чује, већ душа која тумачи изопачено оно што је ухо чисто чуло, која не жели да чује оно што се слуша, да позна оно што се чита¹. Зашто затварате уши као да су премазане воском и оловом? Ипак не можете уклонити добра дела Господња и деловање у природи. Слушајте преко воље, слушајте са осећањем гађења, чујте, да не бисте могли да се оправдате да нисте чули.

15. Чујте, зато, када се чита: „У ѿочейѿку дјеше Ричеч“ (Јн 1,1)². Ко то каже? Наравно, рибар Јован. Али

¹ Почиње потврђивање Библије које се своди – суштински – на сведочење два „рибара“ Јована и Петра. Као увод, аутор објашњава да, уколико је за истинску веру потребно читање Светог Писма, Свето Писмо схвата само онај који уме да слуша „ушима срца“. Подаци из јеванђеља показују да Свети Амвросије овде говори о поукама Христа у вези са склоношћу ка слушању речи, надовезујући се на дуго проповедничко предање (нарочито мисли на Оригена), којом се потврђује да само исправна склоност срца (која је спремна на послушност) допушта да се схвати реч.

² Јован 1,1 је текст који се најчешће користи у споровима да би се доказала божанска природа Христа. Овде Свети Амвросије истиче

не каже ово као (обичан) рибар, већ као рибар човечијих осећања (Лк 5,10), који сада не треба да лови рибе, већ да васкрсава људе³. Оно што каже није његово, већ Онога који васкрсава и даје власт. Дакле, рибар је био тиши од риба које је претходно ловио и безгласнији око божанске мистерије, јер није познавао Творца свог гласа, већ будући „оживљен од Христа“ (Јн 5,21; 3,15,1,4; 6,48). Чуо је „глас“ у Јовану и препознаје реч у Христу⁴.

16. И стога, „йун Духа Свеѣоїа“ (Дјела 7,55; 11,24) знао је да Почетак не припада времену, већ је изнад времена, оставио је векове, и узлазећи духом изнад сваког почетка, каже: „У Почетку бјеше Ријеч“ (Јн 1,1). Нека остане небо; јер још увек није постојало, када „у йочетку бјеше Ријеч“ (Јн 1,1). Наиме, ако небо и има почетак, Бог нема; најзад, „у йочетку Бої сѣвори небо и земљу“ (1Мој 1,1). Једно је „створи“, друго је „бјеше“; оно што је створено почиње да живи, оно што бјеше

да Јован не поучава сам од себе, већ наук добија од Бога, услед апостолског посланства („не кажем ја ово, већ Онај који оживљава и даје власт“, и мало даље, под бр. 16, каже да је говорио „пун Духа Светога“).

³ Јован је, дакле (као Петар) рибар људи (или људског срца), уколико јавља Божје спасење (или живот). У *De fide I*, 57, правећи мотку на мрежи за пецање, види у њој начин да прикаже безазлене јеретике: „Тако добар пецарош“ (још увек се ради о апостолу Јовану) „један међу свима“ (јеретици) „стегнуо је мрежу, да би спречио невољу, ма како биле некорисне главурде.“

⁴ Примећује се разлика, као и код Оригена, између „гласа“ (нејасан глас који открива присутност) и „речи“ (органиски разговор који открива тачно одређену и разумљиву поруку). Сведочење Јованово је поуздано, јер је било изговорено после дугог ћутања када је, пошто га је оживео Христос који је живот, чуо „глас“ онога који вапије у пустињи и када је препознао „реч“ у Христу. То јест, пошто је био „следбеник“ Јована Крститеља и Исуса Христа.

нема почетак, већ му претходи⁵. Нека остану и времена, јер долазе после неба. Нека остану и анђели, арханђели; иако не откривам њихов почетак, ипак је био, када њих није било; дакле, није било онога, што је постало у одређеном времену. Ако, дакле, не можемо да пронађемо почетак онога, што сигурно има почетак, како можемо да откријемо почетак Речи, који претходи сваком почетку не само свих створења, већ и свих наших помисли? (2Кор.3,5).

17. Стога је јасно изражено: „Њејово вечно дожансѣво“ (Рим 1,20). Али ипак, да нико не би одвојио од Оца вечност Речи, да бисмо веровали да је вечност Речи и Оца једно, онај добри рибар је рекао: „и Ријеч бјеше у Боја“ (Јн 1,1)⁶. То значи: морамо да схватимо оно што је речено: „Бјеше Ријеч“, као што „бјеше“ Отац, јер увек је био са Оцем, био је у Оцу и био је код Оца. Наиме, како читамо да бјеше Отац, тако читамо да бјеше Ријеч.

18. Зашто правиш разлику, зашто не разлучиш оно што си чуо? Својство Речи је да буде у Оцу, својство Оца је да буде са Речју. Јер читамо „Ријеч бјеше у Боја“. Дакле, ако по твом мишљењу, постоји једно

⁵ На основу поређења 1Мој 1,1 и Јован 1,1 Амвросије показује да је Реч вечна, ослањајући се на разлику између „створи“ и „бјеше“. Реч је вечна стога што у почетку „бјеше“, док небо и земља нису вечни, јер их у почетку Бог „створи“. Аријанци су, међутим, сматрали да је и Реч имала почетак. О томе је опширно изложено у *De fide* IV, 96-116.

⁶ Отац и Син су узајамно повезани. Стога, ако се тврди да је Реч, тј. Син настала у времену, мора се прихватити да је Бог постао Отац. Али, будући да су Бог и Отац непромењиви по суштини, Отац мора постојати од искони, и, дакле, Син мора постојати од искони.

време у коме није била⁷, онда, по твом мишљењу, у почетку није био ни Он, у Кога бјеше Ријеч. Јер, Реч чини да чујем, Реч чини да схватим да је био Бог. Јер, ако верујем, као што верујем, да је Реч вечна, не могу да сумњам у вечност Оца, чији Син је вечан. Ако сматрам да је Њено рађање у времену, почиње да се изједначава са нама, да се показује да је Отац постао. Али, у односу на Оца, не сумњаш да Бог нема почетак, не сумњаш по Оцу да Бог има вечно савршенство. Да се, можда, не би колебао услед људског говора, када кажеш Реч и Син, стога је додао: „*И Ријеч бјеше Бој*“ (Јн 1,1).

19. Свакако, има оно што има и Отац, јер је „био Бог“. Како можеш да одричеш вечност Онога, који заједно са Оцем има једно име Бога? Немој да те заведе звук и сличност речи: друго је реч, која је повезана са временом, састављена од слогова, сачињена од слова; Син није таква реч, јер није такав Отац Речи⁸.

20. Треба, дакле, да пазимо да не доводимо у везу са Њим питање о телесном гласу: Бог је бестелесан; свакако, бестелесно биће нема телесни глас. Ако Отац нема телесни глас, ни реч Син није телесна. Ако у Оцу није тело, у Оцу није ни време; ако време није у

⁷ То је једна од изрека која је осуђена на Сабору у Никеји.

⁸ То је критика оних који схватају реч Бога као случајно испољавање Његове воље: Као изговарање речи која протиче у времену, а не, међутим, рађање Речи која јесте и која остаје једна једина са Оцем, *De fide IV*, 106. Ово, примећује Амвросије, није могуће, јер Реч Божја није као што су људске речи, које су сачињене од слогова и повезане са временом: она је једноставна и изван времена. У следећем одељку развија објашњење, ослањајући се на чињеницу да Бог није повезан са простором и временом, и стога не може да изговори реч везану за простор и време.

Оцу, свакако није ни у Речи; ако у Речи не постоји никакво време које је почетак, свакако нема ни броја ни степена Речи, јер ако је број у Речи, онда је много речи, онда је и много синова. Али, Реч је једна, што искључује и број и степен, једна је по природи.

21. Не питајте о кваквој је природи реч! Не знам! О томе не знам много више него што знам⁹. Једино то добро знам, да не знам оно што не могу да знам. „Оно што смо видели“ – каже – „и оно што смо чули“ – Јован то каже; рекао је да зна добро само оно што је чуо и видео, онај који „*бјеше наслоњен на наручје Христово*“ (Јн 13,23-25). Дакле, ако се он задовољио да чује, зар ја да не будем задовољан?

22. Но он ми је рекао оно што је чуо; и како могу да одричем да је истина о Христу оно што је чуо од Христа? Дакле, ја сам чуо оно што је он чуо, чуо сам оно што је он видео. Он је, дакле, видео. Шта је видео? Свакако не божанство, које се по својој природи не може видети; али, будући да га он није могао видети услед Његове природе, примио је оно што је било изван божанске природе, да би се могао видети у

⁹ Не може се познавати природа Сина Божјег, јер, будући да је божанска као што је и природа Оца, то је изнад сваких људских способности. Ова тема непојмљивости Оца често се среће код Отаца у спору против Евномија. Довољно је подсетити на *Беседе о непојмљивости Боја* Јована Златоустог (Paris 1970) и мишљење Василија, Григорија Назијанзина и Григорија Ниског. Насупрот захтевима евномејаца да се примерно познаје Бог, ови Оци су разјаснили да Бог не може да се познаје у Његовој суштини, јер је Бог. Ни једно створење, ни анђели, не могу да мисле да га примерно познају. На тај начин се развија апофатичко богословље, које ће имати велики одјек у наступајућем предању, нарочито источном.

другој, телесној природи¹⁰. Најзад, и Дух је приказан „у облику као ѿлуд“ (Лк 3,22), јер божанство није могло да се види у стварности своје славе.

23. Дакле, немој ни ти да схваташ природом која је изван божанске природе¹¹. Јер ако верујеш да је Христос примио тело и приносиш Његово тело које мора да буде преображено на олтару, али ако не разликујеш божанску и телесну природу, и на тебе се односи: „Ако *ѿприносиш жрѿиву ѿраведно, али не делиш ѿраведно, ѿрешиш*“ (1Мој 4,7). Подели оно што је моје, што припада Речи. Ја нисам имао оно што је било Његово, а Он није имао оно што је моје. Он је примио оно што је моје, да би ми дао оно што је Његово¹², не да би помешао, већ да би испунио. Ако верујеш да је преузето тело, али придодајеш да је дошло до стапања¹³, престајеш да будеш Манихејац, али ипак ниси постао син Цркве.

¹⁰ Оваплоћење је овде повезано са немогућношћу човека да види Бога, будући да му се не приказује у телесном облику. За њега тело постаје у исто време и скривање и откривање. Једно слично мишљење заступа, на пример, Григорије Ниски *Теофилу ѿроѿив аѿолинарисѿѿа*, ed. Fr.Muller, Leiden 1958, (Gregorii Nyssen opera III 1), вр. 123-124.

¹¹ „Природа“ о којој се овде говори је божанска природа. То се разуме на основу претходног. Након што је рекао, да се божанска природа, која је невидљива, открива у телу, овде Амвросије закључује: „стога не приписуј природи (божанској) то што је изван („праетор“ коју сам превео против) ње, тј. све оно што се приписује телу.

¹² Овде се осветљава сврха Оваплоћења, која је откривење божанског живота човеку преко људске природе Сина Божјег. Први који је изложио ово учење био је Ириниј *Проѿив јереси*, увод. Касније га је прихватио Атанасије, Григорије Назијанзин, Епидон, Амвросије, Лав, итд.

¹³ Овим изразом у тајни Свете Тројице указује се на учење оних који одричу стварну разлику између Оца и Сина; овде означава схватање да у једном Исусу Христу људска природа и божанска природа стапају своја особена својства. Ово учење бива јасно формулисано, испитано и осуђено у идућем веку на Сабору у Халкидону.

24. Ако верујеш у примање тела, али ако додајеш да божанство учествује у страсти¹⁴, свакако, уклањаш један део јереси, али не јерес. Јер верујеш у оно, што сматраш да ти је корисно, а не верујеш у оно, што је достојно Бога.

25. Исто тако, ако верујеш да је Бог Новог и Старог Завета исти, али мислиш да пре Речи постоје времена и тренуци, то је горе од Валентина, који не мисли да векови постоје пре Бога, већ да Бог представља векове. Дакле, мање је светогрђе сјединити божанство и векове, него одредити првенство вековима¹⁵.

26. Дакле, ако верујеш да Христос није зачет од Дјеве, већ мислиш да постоји неки почетак пре Христа, разлика је у времену, и трка је између безбожности. Одричеш, дакле, да је рођен после Дјеве, али не после времена, а ја не одричем да је рођен после Дјеве, судећи по примљеном телу, већ признајем да је Он творац времена. Јер, шта добијаш, ако кажеш да је Христос ово или оно биће? Биће се не мења, не истиче се божанство¹⁶.

¹⁴ То је учење Аријанаца, који су, схватајући Реч као створено биће, приписивали промењивост, и стога, страсти, као што је страх и бол и раст у моћи.

¹⁵ Векови (lat. *saecula*) су еони, који представљају горњи свет валентијанског система. Будући да потичу од божанског начела (пар Бездан-Тишина), сматрали су да су исте божанске суштине. Јонас, Гностицизам.

¹⁶ Проблем у ствари, није знати „када“ је настала Реч, или „какво“ је биће; већ схватити да је постао изван времена, и да није уопште створење. Постајући човек, постаје биће, и као такав настаје после Марије.

IV СВЕДОЧЕЊЕ ПЕТРОВО¹

27. Христос није желео да буде препознат, нити да га посматрају као неког изнад човечанских заслуга; најзад, када је питао: „*Шта њоворе људи, ко сам ја?*“ (Лк 9,18; Мт 16,13), када су му рекли: „*Једни њоворе да си Илија, друџи Јеремија, или који од њророка*“ (Мт 16,14), није прихватио ни једно мишљење; Кад је Петар рекао: „*Ти си Син Боја живоја*“ (Мт 16,16), с правом га је похвалио (Мт 16,17-19).

28. Дакле, каже Петар, Христос признаје, а ти не признајеш, аријанче, нити мислиш да треба да верујеш Јовану и Петру, за које је саме, управо Господ наш Исус Христос, будући сведоци Његове славе, веровао да су испред свих били богати у вери (Мт. 17,1-9; 2Пет 1,16-18; Јн 1,14). Најзад, као што се за сведочење Старог и Новог Завета прихвата Мојсије са Илијом (Мт 17,3),² често се позива и на Петра са Јованом (Лк 22,8; Дјел 3,1:4; 4,13.19; 8,14; Јн 20,2-10; 21,7.20,21; Гал.2,9).

29. Петар каже: „Ти јеси“, не каже „Ти си постао“.
Петар каже: „Ти си Син“, не каже „Ти си створено би-

¹ Почиње разматрање сведочења Петровог које Амвросије жели да усклади са Јовановим.

² Позивањем Мојсија и Илије, који су присуствовали преображењу Христовом (Мт 17,3), жели да подсети да је божанство Христово потврђено још у Старом Завету.

ће“. То је рекао и Јован. Ако још увек не верујеш, јер ниси схватио тајну која се спушта над мудрост (Јн 13,23-25 и Мт 16,17-19) то понавља Петар; Христос их хвали обојицу, једнога отворено, а другог тајно (Јн 13,23-25)³. Дакле, ово је додао, да би читао „*да је био наслоњен на наручје Христово*“ (Јн 13,23-25), и да би схватио да је Његова глава, у којој је почетак свих мисли, тајанствено била испуњена мудрошћу. Али, ако мислиш да ово што је тајно не треба овако схватити, барем немој да нападаш оно што је отворено изложено. Петар је хваљен јер је веровао у Сина, кога је видео, јер се одвојио од још увек простог мишљења неугог народа. Стога, када је Господ питао, „*шта мисле људи о Сину Божјем*“, док су излагана мишљења народа, Петар је ћутао. (Мт 16,13-14)⁴.

30. Стога ћутиш, Симоне, још увек ћутиш, док други одговарају, иако си „први“ (Мт 10,2), ти који питаш Господа и кад ниси упитан (Јн 21,21)? И не бојиш се да ће те Господ прекорети, јер не одговараш на питања? „Стога, каже не одговарам, јер се не тражи моје мишљење, већ мишљење других; јер сам прочитао: „Уста моја не говоре људско дело;“ (Пс 16,4), а јеретицима је потребно да истичу јерес. Ја још увек

³ Значај Петра, и ипак мало мања важност Јована, истакнут је веома и у другим делима. Овде подсећа да их Исус Христос узима са собом у посебним околностима, и према њима показује посебно поштовање. Петра хвали након царске исповести Филипа, а Јовану дозвољава да положи главу на груди за време Тајне вечере.

⁴ Истицање Петровог ћутања (његова улога не омогућава му да објави погрешна схватања народа), служи да се истакне његов говор, који ће бити исказан касније.

ћутим, јер се још не тражи моје мишљење; нећу изговорити својим уснама оно, што душа није просудила. Доћи ће време када ћу одговорити. И од мене ће се тражити моје мишљење. Тек тада ћу одговорити оно што треба; треба да исповедам веру, проповедам љубав, да хвалим милост⁵.

31. Дакле, ћути, не као да је лењ у расуђивању, тром у говору, или као да, безвољан, озлоглашава послушност говора, већ као са опрезом, избегава опасност од простих мишљења, он, који није избегавао опасност од мишљења о спасењу; најзад, у наставку је написано да је искочио са лађе, да би сусрео Господа, не жељан славе, већ у силној журби слушања (Јн 21,7)⁶.

32. Дакле, он, који је пре ћутао, да би нас поучио да не треба да поновимо ни реч безбожника, када је чуо „А ви *иѿѿа велиѿѿе ко сам ја?*“ (Мт 16,15), одмах, не заборављајући свој положај и имајући, свакако, првенство признања, не части, првенство вере, а не положаја⁷, наиме, каже: „сада нико не сме да ме победи.“

⁵ Три израза указују на три вида Петровог посланства: исповедајући веру у божанство Христа, Петар изражава своју побожност и проповеда спасење, које долази кроз праву веру.

⁶ Амвросије више пута жели да оправда Петра. Најочигледнији случај је у *Exp.evangel.sec.luc.x* 74-92, нарочито бр.82, где оправдава одрицање Петрово, следећи Св. Иларија, *Comm. In Math. XXXII* 4 (G. Сорра, *Тумачење Јеванђеља по Луки* 2, Рим 1978, стр.451-453). У истом делу истиче храброст Петрову да иде пливајући према Исусу (X 174-179). Можда управо на то овде указује Амвросије када каже да Петар „*periculum non evitabat salutis*“ (није избегавао опасност када је упитању било спасење).

⁷ Одељак чије је тумачење спорно, веома је проучаван, придајући важност првенству Петровом (постоји преглед најновијих студија R.

Морам да надокнадим то што сам ћутао, мора да буде корисно моје ћутање. Мој језик нема трње, вера мора да излази без препреке. Док други непријатно благо избацују, ипак је изговорена безбожност, јер су рекли да је Христос „Илија, друѣи оѣей Јеремија, или

Gryson *Le prestie Selon Saint Ambroise*, Louvain 1968, pp 197-208). Пре сагледања проблема тумачења, треба да се упитамо зашто је Амвросије тако заинтересован за објашњење „првенства“ Петровог. Зашто се не задовољи истицањем апостолског положаја? Могуће је да Амвросије жели да заузме став о раније разматраној чињеници. У његово време, положај Петра, за разлику од других апостола, био је посматран у уској вези са положајем римског епископа насупрот другим епископима. На Сабору у Цариграду (јуна 381), римском епископу признато је једноставно првенство части (τὸ πρεσβεῖα τῆς τσιῆς) установљујући положај који је касније требало да се потврди на Истоку. То је трећи канон Првог Цариградског сабора. Касније је Паладије, један од два епископа који су били осуђени и прогнани из властитог седишта на Сабору у Аквилеји септембра исте године, критиковао Дамаса у једном погрдном спису, због тога што је захтевао за себе повластицу, сматрајући се јединим наследником Петровог трона, који, међутим припада једнако свим епископима и који је њихов заједнички“, по жељи самог Петра. Поред тога, у истом спису, Паладије супротставља понизност Петрову насупрот надмености Дамаса. „Поред тога“ – пише – „он сам (Петар) не само да није захтевао било какву предност међу апостолима, већ се показао као слуга у поређењу са њима, знајући добро да су били изабрани за апостолску службу, услед наклоности Господа, која је једнака према свима“. Због чега је Петар, који је услед свог првенства био стуб апостола“, кренуо у Самарију, док је Дамас поступио напрасито не трудећи се да оде у Аквилеју, већ увиђајући да има право да даје наређења. Ако се има на уму да је Амвросије познавао трећи канон Цариградског сабора и да га Паладије позива у парницу (јер је у Аквилеји он водио мали сабор), оправдано је мишљење да овде Амвросије тврди, насупрот цариградском канону, да Петар не само да је имао првенство части, већ и примат вере, и стога у односу на Дамаса, био је у надређеном положају („не заборављајући свој положај“), који му допушта, како се каже одмах након тога у бр.33, да одговори Исусу Христу пред свима и чак у име свих („пред осталим апостолима, чак за остале“).

који од пророка“ (Мт 16,14), ова реченица је била покривена блатом, она је имала трње, док неки ово блато перу а неки тргају ово трње, наш глас одјекује да је „Христос Син Божји“ (Мт 16,16). Мој говор је чист, и ниједна исказана безбожност није оставила трње“⁸.

33. Дакле, то је Петар, који је одговорио испред осталих апостола, чак, за остале⁹. И стога је назван „темељ“ (Мт 16,18), јер није мислио да држи само своје, већ заједничко¹⁰. Христос је потврдио његово сведочење, то му „Отац откри“ (Мт 16,17). Јер, ко исповеда истинско рађање од Оца, то је примио од Оца, а не од тела.

34. Дакле, вера је темељ Цркве¹¹. Јер, није речено за тело Петрово, већ за веру, да „враћа“ смрти је „неће надвладавати“ (Мт 16,18), вера је победила пакао. И ово исповедање вере није уклонило само једну јерес. Јер, иако Цркву, попут доброг брода, често ударају валови¹², темељ Цркве мора да надвлада сваку јерес.

⁸ Дакле, Петрово исповедање вере је савршено.

⁹ Тумачећи исповест Филипа у Кесарији, у *Евр. evang. sec. Лис. VI,93*; упозорава да Петар отворено каже оно што сви знају (...“ако и остали апостоли знају, Петар ипак одговара испред свих“), истичући везу између Петра и осталих апостола.

¹⁰ Темељ не држи само себе, већ читаву зграду која на њему почива. Аналогно, Петар својим исповедањем не брани само своју веру, већ веру свих. У *Евр. evang. sec. Лис*, ова особина се приписује сваком ко уме да препозна Христа као Бога, ослобађајући се телесних страсти: „Јер, ко погледа тело, он је темељ Цркве“ (VI,95)

¹¹ Вера Петрова и све браће.

¹² Мотив Цркве која је упоређена са бродом има широки одјек у светоотачком предању, Н. Rahner *Lecclesiologia dei Padri*, Roma 1971, стр. 809-863.

V ИСПОВЕДАЊЕ ПРАВОСЛАВНЕ КАТОЛИЧАНСКЕ ВЕРЕ

35. Не би био довољан ни један дан да набројим имена јеретика и различитих следби. Ипак, насупрот свима заједно, ова је вера¹ правоверна која каже: „Христос је Син Божји“, вечан од Оца и рођен од Дјеве. Свети пророк Давид га је описао као дивотника, који је један, у два вида и двоструке природе², заједничење божанског и телесног, који „као женик излази из ложнице своје, као дивотник ишеће иушем“, (Пс 19,5), будући Реч, женик је душе³, дивотник земље⁴, да би извршавајући дужности за нашу корист, иако је одувек

¹ Овде почиње исповедање вере у којем Амвросије излаже „православну католичанску веру“, тј. саборно-католичанску веру, о тајни Христовој. Прво потврђује јединство Христово у две природе, затим објашњава како се ове две природе показују при рођењу, страдању, смрти и васкрсењу. Објашњење се одвија уз неколико одељака из Атанасијевог *Писма Еѿикѿеѿу*. Ово исповедање због јасноће мисли и тачности израза, имало је велики одјек у предању: много су га цитирали Оци из каснијег доба, а нарочито на II Цариградском сабору.

² Именица „гигас“ (дивотник) у изразу „дивотник двоструке супстанције“ (где „супстанција“ има значење „природа“) употребљена је и на другом месту у химни: „Intense qui regis Israel“. То је назив који ће се веома проширити у хришћанској традицији; „дволик“ указује на различитост природе, „двострук“ на двојединство...

³ Мотив Логоса као женика душе опширно је разматрао Ориген у делу *Тумачење Песме над ѿсмама*.

⁴ Тј. Онај који има истинску моћ на земљи.

вечни Бог, прихватио да прими тело, не раздељено већ једно, јер, једно је и у једном и у другом (бићу), тј. било као божанство, било као телесно биће. Свакако, није један од Оца, а други од Дјеве, већ је исти, на један начин од Оца, а на други од Дјеве⁵.

36. Једно рађање не доводи у питање друго рађање, нити тело доводи у питање божанско биће, нити Син⁶ Оца, нити слободна воља страдање, ни страдање слободну вољу⁷. Наиме, Он сам је у исто време страдао и није страдао, умирао и није умирао, био погребен и није био погребен, оживљавао и није оживљавао, Он који је васкрсавао сопствено тело, будући да подиже оне који су умрли, а не подиже оне који нису умрли. Стога, подизао је по телу, које је подигао пошто је умрло, али није подизао као Реч (Логос), који није био растављен на замљи, већ је увек остајао код Бога.

37. Дакле, умирао је примивши нашу природу, а није умирао по суштини вечнога живота, страдао је телесном жртвом, јер се сматрало да је примио стварно тело, а није страдао имајући божанску бестрасност Логоса, који је слободан од сваког бола⁸. Најзад,

⁵ Игром речи, „alter...alter“ врло успешно се изражава јединство субјекта и двоструко рађање, божанско и људско.

⁶ Реч „pignus“ (залог) Амвросије често користи са значењем Син.

⁷ Тј. слободна одлука да постане човек, („voluntas“) не доводи у питање Његово страдање („passio“).

⁸ Овај одељак, од друге реченице бр.36, подређен је Атанасију (*Писмо Еџикџеџу* 6,6-7). Епифаније (*Панарион* 77,8,6-7), од кога овде преписујем један мој превод: „И чудновато, Он је био Онај који је страдао и није страдао: страдао је јер је страдало само Његово тело и Он је био у том истом телу које је страдало, али није страдао, јер је Логос,

сам је рекао: „Боже, Боже мој, уйрави свој ѿоїлед на мене! Зашиѿо си ме осѿавио“ (Пс 22,1) будући да је по телу заиста био остављен, Он, који као божанско биће није могао бити ни остављен ни напуштен.

38. Он такође каже: „Далеко су од сѿасења моїа речи безбожнишѿва мојеїа“ (Пс 21,26), то јест: не сме да се превари онај ко чује „зашиѿо си ме осѿавио“, већ нека схвати да су то речи изговорене по телу, да су „далеко“ удаљене од „їуноће божансѿва“ (Кол 2,9). Наиме, стране су Богу „речи безбожнишѿва“, будући да је страно и безбожништво. Будући да сам преузео зла дела других, примио сам и њихово безбожништво, тако да могу да кажем да сам остављен од Бога Оца, Ја, који сам увек у Богу (Јн 1,1).

39. Дакле, бесмртан је био у смрти, бестрасан у страдању. Наиме, као божанско биће, нису га задесиле самртне муке, а као човека видео га је подземни

будући да је Бог по природи бестрасан. С једне стране, бестелесно биће било је у телу које страда, а с друге стране у телу се налазио бестелесни Логос“... (Аполинарије..., *О Христѿу*... a cura di E. Bellini, Milano 1978, стр. 211). Атанасије, као што се види, сагледа однос између Логоса и тела само у односу на страдање, док Амвросије то проширује на смрт, погреб и васкрсење и то потврђује низом библијских текстова. При узастопном читању ова два одељка, добија се јасна представа да се Атанасије ограђује потврђујући стварно страдање тела, које је примио Логос док Амвросије јасно примећује да је тело Христово главни предмет низа догађаја, који су веома јасно рашчлањени, и одвијају се од рођења до васкрсења. Називи којима се означава ово суочење су све време Логос и тело. Само, мало напред, под бр. 39 говори се о Богу и човеку („као да су“ човека „мртвог видели“). У *De fide* III. 27, где се ради о истом аргументу, једно насупрот другом стављају се Логос и душа.

свет (1Пт 3,19)⁹. Најзад, „исѿусѿи дух“ (Мт 27,50) и ипак, будући слободан да се лиши и прими тело, Он не изгуби, већ „испусти дух“. Био је разапет на крсту и све се тресло (Мт 27,51) тресло се на стратишту, као што се тресла сва земља; био је на мукама и био је у ранама, а даривао је Царство Небеско; (Лк 23,43); учињен грехом свих (2Кор 5,21), чистио је од греха људски род¹⁰. На крају умире – и кажем „мртав је“ други и трећи пут, кличући од радости и ликујући¹¹ јер је Његова смрт постала живот за мртве.

40. Али, ни његов погреб није лишен чуда. Јер, иако га је Јосиф помазао и ставио у Његов гроб (Мт 27,59-60), и на заиста нов начин, отварао је гробове мртвих, иако и сам мртав (Мт 27,52-53). И заиста, Његово тело је почивало у гробу, али Он, „слободан међу мртвима“ (Пс 87,6), укинувши закон смрти, даровао је опроштај онима који су били у паклу (1Пт 3,19). Да-

⁹ Уп. Атанасије, *op.cit.* 5,8= Епифаније, *op.cit.* 7,8: „И овај је остајао у гробу, када Он,“ како каже Петар, „сиђе и проповеда духовима у тамници“.

¹⁰ Уп. Атанасије, *op.cit.* 10,4-5= Епифаније, *op.cit.* 12,4-5: „Тело је страдало док је било рањено на крсту и из подребарја му истекла крв и вода, али будући храм Логоса, остајао је пун божанства. Услед тога је сунце, које је видело свога Творца збијеног у телу, које је било наружено, сакрило своје зраке и помрачило земљу, али тело, које је по природи било смртно, васкрсло је побеђујући своју природу, захваљујући Логосу, који је било у свему: ослободио се телесне пропадљивости, постао је обитавалиште Логоса, и постајући Логос који је изнад човека, постао је непропадљив“ (Аполинарије, *op.cit.* стр. 217-219).

¹¹ Амвросије замишља смрт на крсту као победу. Тако на пример, у химни „Већ настаје трећи час“, представља Христа који се успиње на крст („*qua Christus ascendit crucem*“) користећи глагол „успињати се“, који указује на уздизање. Овде користи глагол који изражава клицање мноштва („*ovare*“).

кле Његово тело је било у гробу али је Његова кре-
пост деловала са небеса. Показивао се свима исти-
 нитошћу свога тела, јер тело није било Логос, већ је
 било тело Логоса¹². Тело је заиста „окусило смрт“ (Јев
 2,9), али „Сила Божија“ (1Кор 1,18.24) је бестрасна; иако
 се ослободио тела, ипак тело не може ничим наудити
 Богу.

41. Зашто Божанству приписујеш телесне патње
и присаједињујеш слабост људског бола божанској
природи? “Саг је душа моја узбуђена” (Јн 12,27), каже:

¹² Амвросија инспирише Атанасије, чије учење овде прерађује и
 проширује. Наиме, Атанасије каже: „Он је, међутим, отишао да про-
 поведа, али тело „Јосиф обави у плаштаницу и положи“ на Голготу.
 И тиме се показало свима да тело није било Логос, већ је било тело
 Логоса“ (Атанасије, *op.cit.* 6,2 = Епифаније, *op.cit.* 8,2; Аполинарије...*op.cit.*
 стр.211). Православни црквени Оци често замерају аполинаристима
 да су приписали Христу „божанско“ тело. Да ли су у праву? Обично
 се одговара да нису, позивајући се на неколико одељака Аполинарија
 у којима се јасно одриче „да је Христово тело божанско „по природи“,
 а потврђује се да је божанско „по сједињењу“: због тога треба рећи да
 је Христово тело истоветно са људским по природи, иако се разликује
 од наше природе уколико је сједињена са Логосом (и управо у овом
 смислу је божанска). Текст који је послужио као основа представља
 одломке 159-161, који потичу из *Писма Серапиону Тмуидском* (уп. Elie
 D. Moutsoulas, *Lettre a Epictete, у Politique et theologie chez Athanase d’Alexandrie*,
 Paris 1974, стр.322-323). Но, не обазирјући се на чињеницу да су неки
 екстремни ученици Аполинарија дошли до тога да јасно потврде ово
 схватање, изгледа да га заступа и сам Аполинарије. Због тога су пра-
 вославни црквени Оци, као што су Григорије Ниски и Григорије На-
 зијанзин, иако нису тачно износили појединости Аполинаријевог
 схватања, само су наслућивали логику, и изводили су консеквентне
 закључке. Као што умеју да чине велики теолози! Тако је тврдио H. de
 Riedmatten, *La christologie d’Apollinaire de Laodicee, у Studia Patristica II*
 (= texte und Untersuchungen 64), Berlin 1957, стр.222, ослањајући се на
 изразито постојана мишљења о разлици између Христовог и нашег
 тела.

„Душа је узбуђена“, а не Ум. Дакле, Ум је остајао непромењив, иако је био опасан плаштом тела¹³. Јер у оном „обличју слује“ (Фил 2,7) била је „йуноћа“ истинске „свејлосѣи“, (Јн 1,7.16) и иако је „седе йонизео“ (Фил 2,7), био је „свјејлосѣи“ (Јн 1,7); говорио је: „идиѣ док свјејлосѣи имаѣ“ (Јн 12,35)¹⁴. И када је био у смрти, није био у сјени (Мт 4,16; Иса 9,2); најзад чак и на оне који су били у паклу (1Пт 3,19) излио је „свјејлосѣи“ вечног „живоѣа“ (Јн 8,12). И тамо је сијала „свјејлосѣи истинниѣа“ (Јн 1,9) Премудрости, осветљавала је ад, али ад је није задржавао (ДАп. 2,24.27.31). Дакле, „мудросѣи їде се налази?“ Најзад, праведник каже: „Али мудросѣи їде се налази? И їде је месѣо разуму? Не зна јој човјек цијене, ниѣи се наводи у земљи живијех“ (Јов 28,12-13).

42. Дакле, мудрост не постоји ни у времену, ни у простору. „Од када“ се означава време; и како је у времену Онај, који „у почетку бјеше?“ Како је у про-

¹³ Faller указује на Атанасија, *op.cit.* 2,4 = Епифаније, *op.cit.* 4,4, где пише: „Ко може постати тако безбожан да каже и мисли да је само Божанство, једносушно са Оцем, примило обрезање, и од савршеног постало несавршено, и да оно што је било приковано за крст није било тело, већ сама суштина Ума, који је Творац?“ (у Аполинарије... *op.cit.* стр. 205). Ако желимо да установимо неку везу, ослањајући се на то да се у оба ова одељка говори о Мудрости, треба увидети да је одељак Атанасија боље разложен од одељка Амвросија. Међутим, позивајући се и наводећи важније одељке из Библије, одељак Амвросија наводи оригиналан говор на везу између Христове душе (створене) и Премудрости (вечне), али између „обличија слуге“ и „пуноће светлости“.

¹⁴ Као у Томосу папе Дамаса, сал. 14: „Ако је неко рекао да је Бог осећао бол приликом страдања на крсту, а не тело са душом, узевши обличје слуге, понизивши се (Фил. 2,7) како каже Свето Писмо – Христос Син Божји: не мисли исправно“ (Denzinger – Schonmetzer 166).

стору Онај, који „бјеше у Боја?“ (Јн 1,1). Ако се тражи Јединородни Син, Он се, према Јеванђељу, налази у „наручју Оца“ (Јн 1,18). Зар збиља мислите да је наручје Оца простор и истражујете како је рођена Мудрост, кад пророк каже: „не зна јој човјек цијене?“ (Јов 28,13) И зар судите о Његовом постанку према људима, када Јов каже да „се не наводи у земљи живијех?“ Зар приписујете смрт Мудрости¹⁵, о којој бездан вели: није у мени; и море вели: није код мене?“ (Јов 28,14) Не каже небо „није у мени“, већ „бездан вели није у мени“. Наиме, није рекао бездану већ Оцу: „у руке Твоје предајем дух свој“ (Лк 23,46). Иако је сама душа била у аду, више није, јер је написано: „Јер нећеш оставиши душу моју у аду, нији ћеш даји да Светац Твој види шруљење.“ (ДАп. 2,27; Пс 16,10).

43. Дакле, „море вели није код мене“ (Јов 28,14) то јест: то каже наш живот узнемирен таласима овога света¹⁶; наиме, Његово тело није „међу људима“, јер „сада више не познајемо Христа по шијелу“ (2Кор 5,16). Земља каже „није код мене“ (Јов 28,14) јер „усијаде“ (Лк 24,6)¹⁷; најзад, анђео каже: „што шражише живоја

¹⁵ Промисљање о Мудрости (која се мора писати великим словом јер указује на Реч Божју), упозорава на разликовање Мудрости (божанске и вечне) од створене душе, која је почетак људске мудрости.

¹⁶ Мотив мора, као симбола људског живота, узнемиреног животним тешкоћама и недаћама, веома је чест у паганској и хришћанској традицији... Уп. Н. Rahner, *Грчки митови у хришћанском шумачењу*, Bologna 1971, стр.371-383.

¹⁷ Довде се беседа односи на Мудрост, за коју се каже да је изнад света. Од сада па на даље, беседа се односи и на тело Христово, које није у зависности од света, било да је васкрснуо, било да припада Мудрости.

међу мртвима“ (Лк 24,5). И добро „море вели није код мене“ (Јов 28,14) јер је био „изнад мора“ (Мт 14,25-26); најзад, ходао је по мору ногама свога тела, када је заповедио да и Петар, који се бацио у море, хода по мору, који, иако „се уйлашио“ (Мт 14,26.29.30) ипак се колебао, не услед слабости Оног Који заповеда, већ услед непостојаности послушања¹⁸.

44. Дакле, немој да мешаш „сјај славе“ (Јев 1,3) са тамом наше природе, не застири светлост облаком људског тела. А опет, ако, објављујући страдање, никако не препознаш Онога који страда, одбацујеш љубав Господњу, одбацујеш своје спасење¹⁹. Стога, треба да сматрамо безумнима оне који, пошто су чули да Син Божји каже „зашто ме дијеш“ (Јн 18,23), мисле да је био извргнут неправди по божанској природи. Рекао је, дакле: „зашто ме дијеш?“ али божанска природа није осетила ударац. Рекао је: „Леђа своја ѿод-мешах онима који ме дијаху и образе своје онима који ме чујаху; не заклоних лица својеја од руја ни од за-йљувања“ (Иса 50,6). Али, рекао је „леђа“, „образи“ и „лице“, то су делови људског тела. Наиме, да је страдало тело Логоса или Реч Божја која борави у телу – као што је написано, „Христос ѿосирада ѿијелом“ (1Пт 4,1) – свакако се односило на примање тела, да би сам примио оно што је наше, а да би људско обукао у Божанско.

¹⁸ Још увек се види заузимање за Петра, код кога се међутим, овде уз изузетак, примећује недостатак послушности.

¹⁹ Ко одриче божанску природу Христа, ослањајући се на „обличје слуге“, одриче се божанске благодати и наноси штету сопственом спасењу које му је донео управо Исус Христос као Бог.

45. Стога, тело је заиста страдало по својој природи, али, услед тог телесног страдања, природа Логоса није се променила²⁰. Стога, као што је истинито наше васкрсење, тако је истинито и страдање Христа који се проповеда²¹.

46. Дакле, није истина, као што неки кажу, да је страдао привидно, јер није привидно „ишао њо мору“ (Мт 14,26), како Јеванђеље представља да су ученици мислили, али њима је опроштено, јер њима „Дух Свети још не бјеше даи, заио иио Исус још не бјеше ирослављен“ (Јн 7,39). За нас је Христос већ разапет и васкрсао, (2Кор 5,15) нама је већ дат Дух, који је бранитељ истине (Јн 16,13)²². И ученици су каткад погрешили, да ми након тога не бисмо могли да грешимо²³.

²⁰ Уп. Атанасије, *op.cit.* 6,4-5=Епифаније, *op.cit.* 8,4-5: „Наравно, када је слуга ударио тело, као да је и сам страдао, рекао је „Зашто ме удараш?“ Иако недодирљив по природи ипак је говорио: „леђа своја подметах онима који ме бијаху и образе своје онима који ме чупаху; не заклоних лица својега од рута ни од запљувавања.“ Наиме, оно што је подносила људска природа Логоса, Логос који је био са њом то је приписивао себи, да бисмо ми могли да заједничаримо са божанском природом Логоса“.

²¹ Уп. Атанасије, *op.cit.* 7,1-2=Епифаније, *op.cit.* 9,1-2: „Али то се није догађало привидно, као што неки још увек претпостављају, већ је наш Спаситељ постао Спас свих људи, јер је заиста постао стваран човек. Наиме, ако је Логос, као што они мисле, био привидно у телу, и ако се сматра да је то привид, открива се да је привид и спасење и васкрсење људи, као што сматра Манихеј“.

²² Истинско познање Христа могуће је само услед деловања Духа Светог.

²³ У оклевању ученика да поверују у нека чуда, а нарочито у истинитост васкрсења, Оци често виде помоћ за веру следећих нараштаја. Њихово колебање, и потом, тражење доказа пре него што поверују, потврђују истинитост догађаја. То је описано, на пр. код Лава Великог, *Tractatus* 73,2-3:CCL 138a, стр.451,27-452,54.

Дакле, њихова грешка нам користи: као људи они су се преварили, као ученици они су веровали.

47. Стога, морамо да осудимо и оне, који говоре да је Господ Исус дошао привидно, и оне, који, насупрот истакнутој грешци, кажу да Син није један и исти, већ да је један онај који је рођен од Оца, а други рођен од Дјеве, док Јеванђелист каже да „*Λογος ὁ σῆμαρ ἐν πατρὶ*“ (Јн 1,14), да би веровао да не постоје два, већ један Господ Исус²⁴.

48. Такође, неки су веровали да је „једно Реч Божја, а друго истинити Син Божји“²⁵, док Јеванђелист сведочи да је постао „*својсѣво Λογος* који у *πατρὶ*ку бјеше код Оца“ (Јн 1,1.3.11). А постоје и неки који мисле

²⁴ И овај одељак, који је похваљен на Сабору у Ефесу, надовезује се на Атанасија, *op.cit.* 2,10= Епифаније, *op.cit.* 4,10: „Или како могу захтевати да се називају хришћанима они који кажу да... једно је Христос, а друго Син Божји, који је пре Марије и пре векова био Син Оца? Или, како могу да буду хришћани они који кажу да је једно Син, а друго Реч Божја?“ Овде Амвросије осуђује и мисли на такозвано учење о два сина, према коме у Исусу Христу треба разликовати беспочетног Сина Божјег и Сина Марије створеног у времену. То је теорија о којој немамо неко примерно непосредно сведочење, али коју познајемо претежно од противника. Ипак, можемо да кажемо да то компромитује јединство личности у Христу. Уп. А. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, London 1975, стр.352-360.

²⁵ Враћајући се поново Атанасију (уп. претходну напомену), Амвросије одбацује теорију која се везује за Маркела Анкирског, који је разликовао Реч Божју, која постоји „од вечности“ и која је једносушна са Оцем, од Сина Божјег, који „исходи“ од Оца и од њега почиње да се разликује од тренутка зачећа Дјеве. Према Маркеловим противницима, то је подразумевало постојање Сина повезано са искупљењем и предодређеност да нестане са завршетком света. Због тога су Маркела оптуживали да схвата Царство Христово као одређено да се заврши крајем света. За веће појединости, види А. Grillmeier, *op.cit.*, стр.274-296.

да је Реч упућена Христу, „као једном од пророка“, а да „Он није Син Божји“²⁶. Али, ни за једног од пророка није речено да „Лоїос ѱосѿаде ѿијело“; (Јн 1,14) ниједан од пророка није „узео на се ѿријехе свијетѿа“; (Јн 1,29) ни за кога другог није речено: Ово је Син мој љубљени који је ѿ мојој вољи;“ (Мт 3,17) ни за једног од пророка не читамо да је „Госѿод славе“, док је Апостол рекао за Христа да су Јудеји „разайели Госѿода славе“ (1Кор 2,8)²⁷.



Вазнесење Госѿодње

(Срђан Радојковић, јајчана темпера на дасци)

²⁶ То су још увек јеретици представљени под бр. 47: Они схватају Христа не као Сина Божјег (вечног), који постаје и Маријин Син, већ као да је Он човек рођен од Марије, коме је упућена на посебан начин, а у коме остаје суштинска Реч Божја (која се изједначава са Сином Божјим). У том случају Христос би био највећи од свих пророка.

²⁷ Уп. Атанасије = Епифаније.

VI ЧОВЕЧАНСКО ТЕЛО ХРИСТОВО

49. Али, док побијамо ове, израњају други, који кажу „да су тело и божанство Господа једне природе“¹. Који паклени светови су избљували толико светогрђе? Подношљивији су аријанци, а снага њиховог неверовања расте преко ових, будући да говоре, уз велико залагање, да Отац, Син и Дух Свети нису једне суштине, јер су они говорили да су тело и божанство Господа једне суштине². Затим, будући да они кажу да је Логос преображен у тело, косу, крв и кости и да је промењен од властитог тела, дат им је повод да претварају телесну слабост у божанску слабост, будући да се десила промена божанске природе³.

¹ Овде Амвросије разматра учење аполинариста, промишљајући најпре њихово схватање о телу Христовом (поглавље VI) и затим о души Христовој (поглавље VII). У овом поглављу је још увек под утицајем Атанасија, развијајући и проширујући његово расуђивање.

² У крајњој линији, може се рећи да аполинаријева јерес логички претходи аријанству. Потврдивши да између Логоса и тела постоји суштинско јединство (као оно које је између душе и тела у човеку), а из тога следи да Логос не може бити Бог као Отац, већ је то дух који је створен некако сразмерно телу које оживљава. Уп. А. Grillmeier, *op.cit.*, стр.329-330.

³ Уп. Атанасије, *op.cit.* 2,3 = Епифаније...: „Који ад је икад избацио такво учење у ком се каже да је тело, рођено од Марије, једносушно божанству Логоса, или да се Логос преобразио у тело, кости, косу и читаво тело, и да се удаљио од сопствене природе?“ То је схватање које су Оци више пута осудили, али чије порекло не знамо (Уп. G. M. de Durand, „Saint Cyrille, Deux traites christologiques“: sc. 97, 1964, стр. 101-103).

50. Такође, постоје неки који су постигли толику безбожност, да мисле „да је умањено божанство Господа и да је од савршеног постало несавршено, и да на дрвету није висило тело, већ сама божанска суштина, која је Творац свега, примајући чврст облик тела.“ А ко се не саблажњава кад чује „да је Бог Логос примио тело које може да страда, не од Дјеве Марије, већ од божанске суштине?“ Проглашавајући то, долазе до тога да Господ није примио тело од времена, већ је постојао одувек и вечно као Бог Логос⁴.

51. Од њих су потекла сва она схватања, која кажу да су божанство и тело једне природе. Наиме, прочитао сам, – што не бих веровао, да сам нисам прочитао, – прочитао сам, велим, у нечијој књизи овако стоји: „оруђе и онај који је то оруђе покретао, били су у Христу једне природе“⁵. Ово сам навео стога, да

⁴ И ово потиче од Атанасија: бр. 4-5 истог поглавља.

⁵ Од овог тренутка, иако и даље под утацијем Атанасија, Амвросије се осврће на неколико одељака Аполинарија. Први који је из *Discorso sillogistico od Erachia contro Diodoro* (fram.117, Lietzmann), гласи овако: Бог, пошто је узео оруђе, остаје Бог уколико ради, а човек, уколико је оруђе. Сад Бог остаје такав и не преображава се, а с друге стране, оруђе и онај који га покреће, сачињавају, по природи, јединствено деловање. Али, ако је јединствено деловање, јединствена је и суштина. Дакле, јединствена је суштина Логоса и оруђа (Аполинарије...).“ Лако се може приметити, упоређујући два текста, да Амвросије иде даље од Аполинарија. Овај сигурно потврђује да је између Логоса и тела суштинско јединство (узија), али узија је за њега и по ипостаси и по природи, што једноставно не значи да је између Логоса и тела јединство живог субјекта. Истина је да у другим делима Аполинарије сматра да је тело Христово божанско, и да су неки ученици то схватили у дословном смислу, као да је божанско по природи, али учитељ је увек тврдио, колико нам је познато, да је тело Христово божанско „услед сједињења, а не по природи“ (fram.160, Lietzmann) уп. п.12, стр. 44.

би се из написаног открило име писца⁶ и да би увидели да не може снага истине да буде прекривена најсмишљенијим доказима и накићеним говором.

52. И он ме често подсећа да се држи одлуке Никејског сабора⁷. Али, у том канону наши Оци су рекли да је Реч Божја, а не тело, исте суштине са Оцем, и признали су да Реч заиста исходи од суштине Оца⁸, а да је тјело од Дјеве. Дакле, како се може застирати име Никејског сабора и измишљати нешто ново, што наши стари никада нису помислили⁹, када, свакако, Свето Писмо каже да „Хрисѣос ѣосѣрада ѣијелом“ (1Пт.4,1), не Божанством, Свето Писмо каже да „ће дјевојка заѣруднеѣи и родиће Сина?“ (Мт 1,23; Иса 7,14).

У складу са правилима класичне реторике, да се не указује на име писца који се наводи, јер читалац мора сам да га открије.

⁷ Аполинарије је био један од најватренијих поборника.

⁸ Спорна тема била је управо о односима између Оца и Сина.

⁹ Уп. Атанасије...Епифаније...: „И Оци који су се ујединили у Никеји, рекли су да је Син, а не тело, једносушан са Оцем. Они су потврдили да Он потиче од суштине Оца, док тело потиче од Марије, све време по Светом Писму.“ Овим се указује на „*punctum dolens*“ Аполинаријевог мишљења, будући да је он мислио да објасни однос између Оца и тела Христовог, користећи схватање о једносушности које је Сабор у Никеји користио да би показао односе између Оца и Сина. Као што је Син – мислио је – једно са Оцем будући да је исте суштине, тако је тело Једно са Логосом. Сједињење би се извршило по природи (или по суштини) као између Оца и Сина. Исти став налазимо код Григорија Назијанзина и Григорија Ниског. Њихово мишљење је, наравно, исправније. Свакако, не доводе у питање ни једно схватање предањске вере, уколико у Христу виде и човечанску душу; на другом месту јасно потврђују да, док су у Светој Тројици три личности и једна суштина, у Христу су две суштине и једна личност. Али, када затим прелазе на објашњење како две суштине чине Једно, долазе у крајност у односу између суштине: Христос је један уколико Његова људска природа поприма својства божанске природе.

Примила је, дакле, „силу“ (Лк 1,35)¹⁰ и „роди Сина“ (Лк 2,7), кога је примила из себе саме.

53. Најзад, ово показује и (архангел) Гаврило сопственим речима, говорећи: *„зай̄о и оно ш̄ӣо ће се родити од Тебе биће свей̄о, и назваће се Син Божји“* (Лк 1,35). „Од Тебе“, каже, да би увидео да је оно што се рађа од ње човечанско; свакако, Марија је родила из себе, да би то што је рођено од ње било истинске телесне природе, у спасоносном оваплоћењу Господњем¹¹. Али и Павле каже да је био предодређен *„за јеванђеље Божије, које Бо̄и најријед обећа иреко ипророка својих о Сину својему, који је ӣо ӣијелу рођен од сјемена Давидова“* (Рим 1,23) и Галатима: „А кад дође иуноћа времена, иосла Бо̄и Сина својеја, који се роди од жене“ (Гал 4,4); а Тимотеју каже: *„Пам̄и Исуса Христ̄а васкрслоја из мр̄ивих, од сјемена Давидова“* (2Тим 2,8).

¹⁰ Одговара грчкој речи δύναμις, која се у 1Кор 1,24 односи на Исуса Христа. Али у одељку који је овде наведен (Лк 1,35), „сила Вишњег“ указује на силу Божију, не доводећи се у јасну везу са Логосом.

¹¹ И овде је Амвросије под утицајем Атанасија = Епифанија: „На њега је указао Исаија у свом пророштву, говорећи: „Ево Дјева ће у утроби носити и родиће,“ Њој је послат архангел Гаврило, и не једноставно код неке Дјеве, него „једној Дјеви која је удата за човека“, и да би показао подсећајући на вереника, да је Марија заиста била људско биће. Свето Писмо подсећа на рађање „говорило се блажене груди од којих је узео млеко“, и био је принесен као жртва, јер је Син отворио материцу.“ Сада су све ово били знаци Дјеве која рађа. И архангел Гаврило јој је наравно, носио благу вест говорећи, не једноставно, „рођен“ у Теби, јер се није мислило да је тело уведено у њу од споља, већ од „Тебе“, јер се сматрало да је рођен потицао од Ње по природи. И Амвросије тумачи речи „ex te“ тако да тело Христово настаје заиста од Марије.

54. Дакле, од нас је примио оно што је, пошто је постало Његово, морао да жртвује за нас, да би нас избавио оним што је наше, и да би нам поверио оно што није наше, својом божанском дарежљивошћу¹². Дакле, принео је себе на жртву по нашој природи, да би се жртвовао за нашу природу¹³. Од нашег је жртва, од Његовог је награда, и управо тамо можеш открити оно што је по природи и оно изнад природе. Наиме, као телесно биће, био је у утроби, родио се, храњен је млеком, био положен у јасле (Лк 2,7), али изнад услова, зачет је од Дјеве, Дјева га је родила, да би веровао да је Бог, који је обнављао природу, и да је човек, који се по природи рађа од човека¹⁴.

55. Јер није, као што су неки тумачили, промењена природа Речи, она је увек непромењива, као што је и Сам рекао: „видише, видише мене, јер Ја сам и нисам се њроменио“ (Гал 3,6). Већ је и Павле рекао да је „Исус Христос исти јуче и данас и у вјекове“ (Јев 13,8), то јест: није се променио по телесној природи, већ је остао непромењив и у самој природи људске промењивости¹⁵.

56. Стога знај, да је принео жртву оним што је наше. Јер, који је био разлог Оваплоћења осим тога, да

¹² Уп. Атанасије...Епифаније.

¹³ Жртвује се као човек, да би нас као Бог икупио.

¹⁴ Истицање двоструког владања (људско и божанско) Исуса Христа, веома је присутно у расправи са јеретицима. Уп. Атанасије...=Епифаније, под чијим утицајем је овде Амвросије. Епифаније и Аполинарије...

¹⁵ То је тема о преображавању божанске природе која је већ разматрана под бр. 49.

тело, које је сагрешило, буде искупљено самим собом? Дакле, оно што је сагрешило, то је искупљено. Зато, није принесено на жртву божанство Логоса, јер божанство Логоса није сагрешило. И зато није природа Логоса преображена у телесну природу, будући да божанство, слободно од греха, није морало да принесе жртву за грех који није починило¹⁶. Наиме, Христос је у себи принео оно у шта се обукао, обукао се у оно што раније није имао. Стога није обукао божанство својим божанством, у ком је била „*йуноџа божансѣва*“, (Кол 2,9) вечног, већ је примио тело, да би са себе свукао кожу тела, и приковао на крст „у самом себи“ плен ђавола и узвисио победу врлине (Кол 2,14.15)¹⁷.

57. Дакле, ако је у Христу тело свих поднело увреде, како можете да кажете да је оно исте суштине са божанством? Наиме¹⁸, ако су једне суштине Логос и тело, чија је природа од земље, и једне суштине Логос и душа, коју је примио савршену, као у људској природи¹⁹, а једне суштине Логос са Богом, према Оче-

¹⁶ Уп. Атанасије = Епифаније: Осим тога какав значај има долазак Логоса, уколико се мора обући у оно што му је једносушно или ако мора да постане тело мењајући властиту природу? Наиме, божанство не може узети себе само да би се обукло у оно што му је једносушно, али није сагрешио ни Логос, који искупљује грехе свих осталих да би принео на жртву самога себе и искупио себе самога, након што се преобразио у тело.“ Потврђује се сврха оваплоћења о коме се говори у Символу *Quia*тqие 33.

¹⁷ Уп. Атанасије...= Епифаније: „С једне стране, само телесно биће је било у страдалном телу, а с друге, тело је у самом себи имало не-страдални Логос, услед кога су ишчезле слабости самога тела.“

¹⁸ Бројеви 57-61 су наведени уз потврду Сабора у Ефесу.

¹⁹ Овде се изводе крајњи закључци. Примећује се да Амвросије

вом сведочењу (Мт 3,17;17,5; 2Пт 1,17; итд.), и потврда Самог Господа, који каже: „*Ја и Отац једно смо*“ (Јн 10,30), онда се истиче да је Отац једне суштине са телом које је од земље²⁰. И још се љутите на аријанце јер кажу да је Син Божји створено биће, када сами кажете да је Отац исте суштине са створеним бићима?

58. То говорећи, шта друго чините, него изједначавате „*иловачу Адама*“ (1Мој 2,7) и нашу земљу са божанском суштином или бар сводећи погрешно божанство на земаљску суштину? Наиме, говорећи да је „Логос постао тело и кости“, кажете да је претворен у земљу, будући да су тело и кости од земље²¹.

59. „Записано је,“ кажу, „*да Логос њосѡаде ѡијело*“ (Јн 1,14). Не одричем то што је записано. Али, испитај оно што следи; следи, дакле: „*и насѡани се међу на-*

говори о људској души Христовој, готово да уводи тему коју ће обрађивати под бројевима 62-76.

²⁰ Потврђујући да је тело Христово „једносушно“ Логосу, Аполинарије је користио исту реч која је у Никеји коришћена да би се показао однос између Оца и Сина. Услед тога је, не разлажући мисао, било лако закључити да је тело Христово једносушно са Оцем. А према томе: или се телу приписује божанска природа, (и тада се мора уважавати Четворица а не Тројица) или се Отац поставља на исту раван са телом.

²¹ Уп. Атанасије...= Епифаније: „Ако је Логос једне суштине са телом, које је настало од земље, и с друге стране, Логос је једносушан са Оцем према исповедању Отаца, тако ће и сам Отац бити једне суштине са телом које је створено од земље. Зашто још прекоревате аријанце, који кажу да је Син створено биће, кад ви сами кажете да је Отац исте суштине са створеним бићима, и прелазећи у другу безбожност, тврдите да се Логос претворио у тело, кости, косу, нерве и у читаво тело, и да се удаљио од сопствене природе? И сада, када говорите јасно је да је створен од Земље, јер од земље потиче природа костију и читавог тела.

ма. “То јест: Онај Логос, који је примио тело, Он се настани међу нас, значи: настани се у људско тело, и зато је назван „Емануил“, то јест „С нама Бој“ (Мт 1,23; Иса 7,14). Зато „*Λογος ἡοσῑαδε ἡσιјело*“²² према ономе, како је „сачињен човек“, као што је још код Јои́ла рекао: „*Излићу дух свој на свако ѡијело*“ (Јо 2,28)²³. Свакако, обећава се будуће изливање духовне благодати не на неразборито тело, већ на људе.

60. Шта ако се држите Писма, да из онога што је написано „*да Λογος ἡοσῑαδε ἡιело*“, мислите да се Логос претворио у тело, можда одричете да је о Господу

²² Овде почиње главни део спора аполинариста, Јн 1,14. Ево једне расправе тумачења Аполинарија: „Јеванђелист Јован, објављујући да је живот Логоса и тела један, каже: „Логос постаде тијело.“ Дакле, ако је Логос постао тело, обожавајући Логос обожава се и тело, и обожавајући тело, обожава се божанство, а апостоли који су обожавали Исуса Христа у телу, обожавали су Бога Логоса. И анђели, приближавајући се телу, служили су му као сам Господ; Богородица, рађајући у почетку тело, рађала је Логос и била Мајка Божија; Јудеји, распињући тело, разапели су Бога. У светим Списима нигде се не показује никаква подела између Логоса и тела, већ је то једна природа, једна ипостас, једна енергија, једна личност, цео Бог, цео човек“ (*Разјовор о вери* 6, Lietzmann,...Аполинарије). Дакле, Логос постаје тело уколико сачињава са телом живу и делотворну стварност, приказану овде различитим именима (природа, ипостас, енергија, личност), који ће у наставку бити објашњени и разграничени. То захтева потпуно прожимање између човечанског и божанског. И месо се изједначава са телом. Код Амвросија, међутим, месо означава човека, као код Григорија Назијанзина, *Прво ѡисмо Клидонију* XIII-XIV Аполинарије...

²³ Одавде до краја бр. 60 уп. Атанасије...= Елифаније... где се потврђује да тело представља човека, чак и ако се не говори јасно о души: „Као што се каже да је (Логос) постао проклетство (Гал 3,13) не зато што је сам постао проклетство, већ што је узео на себе проклетство за нас, тако је постао тело, не зато што се претворио у тело, већ стога што је због нас узео тело и постао човек. Рећи да је Логос постао тело, једнако је што и рећи да је постао човек...“ (Аполинарије...)

написано да „*їријеха не учини, већ је учињен їријехом?*“ (1Пт 2,22; 2Кор 5,21). Дакле, Господ је претворен у грех? Није тако, већ је назван „гријех“ јер је примио наше грехе. Наиме, Господ је назван и „проклетим“, не стога што је Господ претворен у проклетог, већ што је сам примио наше проклетство; наиме, „проклет који виси на дрвету“. Чудиш се стога што је написано „*Λογος ἡοσѡαде ѡијело*“ (Јн 1,14), јер је Бог Логос примио тело, када је о греху, кога није никад имао, написано да је „*учињен їријехом*“ (2Кор 5,21)? То јест, не као да је начињен по природи за грех, и као да је учинио грех, будући „у обличју ѡијела їреховноїа“ (Рим 8,3), већ да би наш грех у свом телу „разапео“, за нас је примио „тјело греховно“, осетљиво и подложно слабости.

61. Дакле, престају да говоре да је природа Логоса претворена у телесну природу, да не би изгледало, као према једном тумачењу, да је природа Логоса претворена у окајање греха. Јер једно је оно што је примио, а друго оно што је примљено. Сила је дошла на Богородицу, као што јој је и анђео рекао „*сила Вишњеїа осјениће ѡе*“ (Лк 1,35). Али тело је рођено од Богородице и стога, небеско је управо силажење, али је човечанско зачеће. Дакле, божанска и телесна природа није могла бити иста.

VII ЧОВЕЧАНСКА ДУША ХРИСТОВА

62. Могао бих да наставим опширније, али се бојим да се то некима не учини сувишно или прешироко. Наиме, можда ми неко може рећи: „зар ниси обећао да ћеш закључити оних пет књига које си написао о божанству Оца и Сина?“¹ Али, шта да радим, када се свакодневно рађају нова питања? Не занемарује се обећање, али ме притиска приговор. Јер, како могу завршити одговор, ако немају меру у постављању приговора?

63. Ипак, обећао сам у последњим књигама да ћу пружити одговор о божанству Оца и Сина, али у овој књизи је потпуније казивање, као што је била дужност, о тајни Оваплоћења Господњег². Јер оно што каже Господ: „жалосна је душа моја до смрти“ (Мт 26,38) и испод: „Оче мој ако је мојуће, нека ме мимоиђе чаша ова; али ојей не како ја хоћу, нејо Ти“ (Мт 26,39; Мк 14,36), не односи се на учествовање Духа Светог у страдању, већ на примање разумне душе и људске природе³, следи да, признајући тајну Господњу, дода-

¹ Наиме, на почетку последње књиге *De fide* написао је: „Дакле, пет књига о Оцу и Сину и Светоме Духу недељивим божанством казујемо“.

² Ове речи потврђују наслов дела који се јавља у готово свим рукописима.

³ Аполинарије схвата ову вољу не као „својствену човеку који потиче од земље“, како мисле његови противници, већ као „својствену

јемо да је у Христу била потпуна људска природа, и судимо погрешно о Духу Светом, приписујући му слабост. Јер, није изложен слабости Онај, који није изложен страдању.

64. Стога се питам, због чега неки мисле да Господ Исус није примио душу. Или можда због тога, што постоји страх да је Христос грешио по људском осећању?⁴ Јер кажу, да се телесна пожуда „*бори ѱройив*

Ономе који је сишао са неба“ и потврђује да је примљена „с обзиром на сједињење“ (fram. 63, Lietzmann, p.218). На другом месту се изражава још јасније: „Христос је један и покреће Га само Божја воља. Знамо да је Његова енергија јединствена: она произилази из Његове јединствене природе и исказује се у различитим деловањима као чудо и трпљење страдања. Христос је оваплоћен Бог: то је наша вера“ (fram. 108, Lietzmann, стр. 232). И даље: „речи: „Оче, ако је могуће, нека ме мимоиђе чаша ова; али опет не како ја хоћу, него како Ти“ не показују две различите воље које се међу собом не слажу, већ једну једину и истоветну вољу, која делује, додуше божански, али, одбацује смрт због господарства. Онај који је ово говорио без икакве разлике у вољи, био је Бог који је носио тело“ (fram. 109 Lietzmann, стр. 232) уп. Аполинарије... Аполинарије је признавао само једну вољу, ону божанску, јер је Логосу приписивао деловање разума. Говорио је, наиме: „Исправно је одредити Христа као небеског човека, јер са душом и телом има у себи дух, то јест разум, који је Бог“ (fram. 25, Lietzmann, стр. 210). Амвросије, међутим, каже да је душа Христова умна (=rationabilis).

⁴ Почине испитивање, услед чега Аполинарије није признавао у Христу човечанску душу. Пре свега, то је чинио да би сачувао пуну и трајну светост Христову. Наиме, пише: „Ми не исповедамо да је Бог Логос дошао у светом човеку, који је био међу пророцима, већ да је постао тело сам Логос не примајући човечански ум, променеив ум (νοὺν τρεπομενον) и заробљеник грешних расуђивања, будући непроменеив, божански и небески ум“ (*Еѱискойима уједињеним у Диокесарији* Z: Lietzmann, стр. 256,3-7; Аполинарије...) Ово занимање Аполинарија је потврђено и у *Томосу* папе Дамаса (*Tomus Damasi*) 7 (Denzinger, Schunmetzer 159) где се потврђује да Син и Бог Логос нису били у његовом телу по разумној и умној души, већ је наша (она је разумна и умна)“ без греха душа, примила и спасила“, и од Епифанија...

законa ума“ (Рим 7,23)⁵. Али, онај ко је то рекао, отишао је тако далеко, да је мислио да је Христос одвучен у окове греха законом тела, да нашавши се сам у врелини људске слабости, поверовао је да му Христос може помоћи, говорећи: „*Ја јадни човек! Ко ће ме издaвиџи од њијела смрти ове? Благодaрим Богу кроз Исуса Христa Господa нашег*“ (Рим 7,24.25). Дакле, Онај Који је штитио од телесног пада, како је могао да се страши да ће и сам бити побеђен владавином овога тела.

65. Али, бојао се, као што сматрају чула овога тела!⁶ Дакле, требало је одбацити и примање тела, да не би било опасности од погрешке. Али, како је могао да се боји опасности греха Онај, који је дошао да отпусти сагрешења? Стога, када је примио људско тело, следи да је оваплоћење савршено и потпуно; зато ничег нема у Христу што је несавршено. Дакле, примио је тело да би васкрсао, а примио је душу, али је примио и узео савршену људску, разумну душу.

66. Јер, ко може да одриче да је примио душу, када Сам каже: „Душу своју њолажем за ове“ (Јн 10,15),

⁵ Каже, наиме: „тело није без душе, јер је речено да се бори против духа и да је била против законa ума“ (fram. 22, Lietzmann, стр. 209, Аполинарије...). У ствари, Аполинарије разјашњава веома важан проблем: како се усаглашавају човечанска слобода Христова са Његовом безгрешношћу.

⁶ „Човечански род - каже - не спасава се сигурно примањем ума целoга човека, већ додавањем тела, за које је природно да буде предвођено. Сада је оно имало потребу за непромењивим умом, чија моћ није падала услед оскудног знања, већ га здружује са собом без приморавања (fram.76, Lietzmann, стр. 222, Аполинарије...). Непромењив значи: постојан у добру.

и поново: „зай̄о ме Ой̄ац љуби, јер ја душу своју йо-
лажем да је ой̄ей̄ узмем“ (Јн 10,17). Ово се не говори
као парабола, нити има прикривено значење⁷ у ком
се једно каже а друго схвата, као оне речи: „на млади-
не ваше и на йразнике ваше мрзи душа моја“ (Иса 1,13.
14), и ово може да се припише души⁸ Христовој, која
је зато и „йоложена“ (Јн 10,11), да би укинуо грех јудеј-
ског празноверја, и дао једину истинску жртву.

67. Али, сумњају да је ово рекао пророк, али не
могу да порекну да се ове јеванђелске речи односе на
својство душе, јер се односе на смрт и васкрсење Го-
спода; стога је додао: „Нико је не ой̄има од мене, нейо
је ја сам од себе йолажем. Влас̄ӣ имам йоложӣӣ је и
влас̄ӣ имам узей̄ӣ је ой̄ей̄“ (Јн 10,18). Дакле, полаже
исту душу коју је примио. „Примио је“, кажем, јер
није Сам Бог Логос постао жив у свом телу замењују-
ћи нашу душу, али, као што је примио наше тело, та-
ко је примио и нашу душу, примајући потпуно чове-
чанску природу. „Примио је“, велим, душу, да би уз-
висио тајну Оваплоћења,“ примио је, „моје душевне
патње“⁹, да би их исправио.

⁷ Препирка против тумачења које је представљено у овом одељку,
још је оштрија, ако се мисли да је непосредно против аполинариста,
ученик антиохијске егзегетске школе, где се истиче и историјско-
књижевно тумачење, што овде говори један велики поборник але-
горијског тумачења, као што је Амвросије.

⁸ Овде, у ствари, „душа моја“ представља Бога; али према суђењу
Амвросија, није искључено да се ради о човечанској души Христовој,
која, растављајући се од тела (смрћу), ослобађа људски род од пра-
зноверја и доноси једину спасоносну жртву. То је пример христо-
лошког (и црквеног) читања Старог Завета.

⁹ *Adefectus* у значењу патња (грчки: Πάθος, μῦθος) је потврђено још у
класичном латинском.

68. А каква је потреба била да прими тело без душе, када, наравно, неразумно тело и неразборита душа не подлеже греху, нити је достојна награде? Дакле, за нас је примио оно што је више било у опасности. А каква ми је корист, ако ме целог није искупио? Али, искупио ме је целог Онај, који каже: „Гњевииѣ ли се на мене шѣо целої човјека исцелих у субоѣу?“ (Јн 7,23) Искупио ме је целог, јер верне не подиже делимично, већ потпуно, „у човека савршена“ (Еф 4,13)¹⁰.

69. Нека престану, дакле, ти милостиви да се плаше да Христос није могао да управља својим телом, или савршеном душом и човечанским умом¹¹, када је већ водио „маѣаре на које нико никада није уседао“ (Лк 19,30). „Који је створио ухо, зар не чује?“ (Пс 94,9), Који је водио друге зар није умео да води самога себе? Који је опраштао грехе, зар их је сам чинио? Нека престану да се брину они сувише забринуте, као да су васпитачи Христови, да је и у Њему телесна похота надвладала „закон ума“, будући да није надвладала ни у Павлу, већ се само „борила ѿроѣив“ (Рим 7,23). Борац Христов броји своје душевне победе, али ови се плаше, да је тело, које је победило у слуги, по-сртало у Господу?¹²

¹⁰ Логос је примио човечанску душу да би је посветио; примио је душу и да би спасио целог човека. Уп. Григорије Назијанзин: *Прво ѿисмо Клидонију* VII,32; Аполинарије...

¹¹ Sensus означава motitia, iudicium, intellegentia, captus, већ у класичном латинском (грчки: νοῦς)

¹² Аполинарије је на пример, заступао идеју о јединству ума овим мишљењем: „нису могли да схвате чак ни ово, што је већ добро познато свима: да се божански ум покреће сам од себе и покреће се на једноличан начин, јер је непромењив; човечански се ум, међутим,

70. Христос не жели да се ми бојимо за Њега, Господ не жели да плачемо за Њим; најзад каже: „Кћери јерусалимске, не ѿлачиѿте за мноу, не ѿ ѿлачиѿте за собоу“ (Лк 23,28). И њима каже: „не бојте се за мене, бојте се за себе!“ Или можда нисте чули Давида који каже: „Господ је видело моје и сѿасење моје; која да се бојим? Господ је крјейосѿ живоѿа мојеѿа, која да се сѿирашим?“ (Пс 27,1)¹³ и на другом месту: „Не бојим се; иѿѿа ће ми учиниѿи ѿијело?“ (Пс 56,4)

71. Дакле, ја би требало да се бојим за посртање људске природе, за коју се не боји сам човек? Стога, будући Бог пре тела, као Бог у телу, примио сам потпуну људску природу. Примио сам човечји ум, али „не надимајући се ѿелесним умом својим“ (Кол 2,18). Људским умом рекао сам да је „душа моја узбуђена“ (Јн 12,27), човечанским умом „оѿладњех“ (Мт 21,18), човечанским умом „молих се“ (Јн 17,9.15.20; Мт 26,39), ја који сам навикао да услишим оне који моле, човечанским умом сам „наѿредовао,“ као што је написано: „И Исус наѿредоваше у ѿремудросѿи и у расѿу и у милосѿи код Боѿа и код људи“ (Лк 2,52)¹⁴.

покреће сам, али не на једноличан начин, јер је промењив (αὐτοκίνητος...) и да се промењиви ум не меша са непромењивим умом тако да саставља јединствен субјект, јер би га умови од којих је састављен одвукли у различите правце. Услед овога ми верујемо да је Христос један, и обожавамо као једну природу, будући да припада Њему који је један, једну вољу и дејство којим нас спасава чудима и патњама у исто време“ (fram.151, Lietzmann, стр. 247, Аполинарије...) Амвросије се ограђује промишљањем да не постоји супротстављање, захваљујући заштити Божјој.

¹³ Уп. Атанасије: *Протѿв Аријанаца* III, 54.

¹⁴ Текст који је веома разматран у споровима аријанаца и аполинариста. Арије се ослања на њега да би показао да је Логос (једини

72. Како је напредовала „Божѣја ѣремудросѣ?“ (1Кор 1,24) Напредовање је у расту и напредовање је у премудрости, али човечанској премудрости¹⁵. Стога је Господ ставио раст, да би ти веровао да се то што је рекао односи на човека; свакако, раст се не односи на божанство, већ на тело. Дакле, ако је напредовао у човечанском расту, напредовао је у човечанској мудрости. А мудрост је напредовала умом, ако је мудрост од ума. „Исус најредоваше у расѣу и мудросѣ“. Који ум је напредовао? Ако је човечански, и сам је примљен, ако је божански, онда је он, према напредовању, промењив; јер оно што напредује, свакако напредује на боље. Али оно што је божанско, оно се не мења; дакле, оно што се мењало, сигурно није било божанско; стога, мењао се човечански разум. Због тога је Он примио човечански разум.

73. И да бисмо знали да је говорио о човеку, претходно је рекао: „А дијетѣ расѣијаше и јачаше духом, ѣунећи се ѣремудросѣ, и благодатѣ Божѣја бијаше на

извор Христове науке) промењив. Атанасије је одговарао да је промена само привидна, то јест као манифестација, али се слагао са Аријем, да је једини извор науке Логос. Уп. *Против Аријанаца* III 51-53 и M. Richard, *Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens* у *Melanges de science religieuse* (1974) 5-54. Такође и Григорије Назијанзин и традиција која допире све до Јована Дамаскина *Тачно исѣов. ѣправосл. вере* 66, ed. Kotter, Berlin 1973, стр. 164-165.

¹⁵ Амвросије надмашује став Атанасија предпостављајући истински напредовање у науци (стога, људска наука, која се разликује од божанске, која је непромењива) полазећи од напредовања у расту. Исто сматрају Епифаније, *Анкираѣ* 78; Григорије Ниски, *Conflitacione* 29 (=„Побдијање“); Аполинарије, *ѣѣѣ.гело*, стр.400,401. У *De fide* V 221-222 где разрађује овај текст уз друго старање (=наук Христов) Амвросије објашњава на начин сличан Атанасију.

Њему“ (Лк 2,40). А „*дијетѣ*“ је име у нашем времену, нити је могла да јача „*Божја сила*“ (1Кор 1,24), нити је Бог могао да расте, нити се могла испунити „*дубина ѿремудросѣи*“ (Рим 11,33), нити „*ѿуноћа Божансѣва*“ (Кол 2,9). Дакле, мудрост која се „испуњавала“ није била божанска, већ наша мудрост. Јер како се могао испунити Онај, који „*узиђе више свију небеса да исѿуни све?*“ (Еф 4,10)

74. О ком уму је Исаија говорио када је рекао да „*дечак није познавао ни оца ни мајку?*“ Наиме, написано је: „*Прије неѿо дијетѣ научи викаѣи: Оче мој и мајко моја, однијеће се блаѿо Данаѣиѣиско и ѿлијен Самаријски*“ (Ис 8,4). Будуће и скривене ствари су пред мудрошћу Божјом; а детињство, у коме нема познања, свакако, услед човечанске нерасудности, не познаје оне, које још није упознало¹⁶.

75. „Али, морамо да будемо обазриви,“ каже, „да не делимо Христа, уколико му приписујемо два главна разума или двоструку мудрост“¹⁷. Можда делимо Христа, када обожавамо Његово божанство и тело?

¹⁶ Текстове пророка у којима се говори о почетку многи Црквени Оци су приписали људској природи Христа.

¹⁷ Најзначајнији текст Аполинарија, који је навео Faller, из *fram. 150-152*, из дела А. Giuliana. *Fram. 151* је наведен под белешком бр.12. Ево и друга два: (150): „урезују камен прстом они који мисле да су у Христу два ума, један људски и један божански. Наиме, ако је сваки ум самосталан, покренут према природи сопствене воље, немогуће је да у једној и истој личности постоје две воље у међусобној супротности, јер би у том случају свака од те две воље чинила по сопственом нагону оно што жели, према својој склоности!!... (152) „Они који кажу да је Христос Један а приписују му две савршене умне природе не знају да је сам Логос постао тело а да је остао у својој природној једнобитности: они га изводе (из једнобитности) и деле на две природе на два различита начина“ (Lietzmann, стр. 247; Аполинарије, цит.дело, стр.90-91).

Можда га делимо, када у Њему поштујемо лик Бога и крст? Заиста, Апостол, који је о Њему рекао да „*ако и расїей̄ би ѿ слабосїи, али живи ѿ сили Божјој*“ (2Кор 13,4), сам је рекао да „*Хрис̄ѿос није раздјељен*“ (1Кор 1,13). И, можда га делимо, када кажемо да је примио умну душу попут нашег ума?

76. Стога, није у телу био сам Бог Логос, уместо умне душе која је способна да расуђује, већ је Бог Логос био савршен човек, будући да је примио умну душу способну да расуђује¹⁸, човечанску душу исте суштине од које су наше душе, и тело, које је слично нашем, и исте суштине од које је наше тело¹⁹, ипак, без иједне љаге греха, јер „*Он їријеха не учини, већ се учини їријехом нас ради,*“ да ми будемо „*їравда Божја у Њему*“ (1Пт 2,22; 2Кор 5,21). Дакле, Његово тело и душа су исте суштине од које је наша душа и тело.



ЗАКЉУЧАК

77. Није ме страх да изгледам као неко ко је увео „тетраду.“ Јер ми, који ово тврдимо, поштујемо искрено Једну Тројицу. Стога ја не делим Христа, када разликујем суштину Његовог тела и Божанства, већ проповедам једног Христа²⁰ са Оцем и Духом, и показу да тетраду више уводе они, који говоре да је те-

¹⁸ Уп. Томос папе Дамаса, 7 који изговара скоро исте речи.

¹⁹ Сличне мисли налазе се и у другим делима. Faller наводи *Symbolum Quicunque* 30; *Exc. Sat*, I,12, II,103; *De Spir. Sancto* II, 56; *Exp. evang. sec. Luc.* IV, 25.

²⁰ Уп. *Symbolum quicunque* 32 = „Иако је Бог и човек, ипак је један Христос а не два“.

ло Христа једне суштине са Његовим божанством. Наиме, оно што је исте суштине, није један (једна личност = прим.прев.), већ једно (једна ствар = прим.прев.). Због тога у одлуци Сабора у Никеји, исповедајући да је Син исте суштине са Оцем, нису веровали да је у Оцу и Сину једна личност, већ једно божанство²¹.

78. Дакле, када кажу да је тело било исте суштине које је Син Божји, сами доспевају до онога што нама пребацују, испразно потврђујући, неразумни, да деле Христа. На тај начин, они уводе четврту нестворену реалност, коју треба да обожавамо, док је само божанство Свете Тројице нестворено²².

²¹ Амвросије јасно указује на однос две тајне: у тајни Свете Тројице је једна суштина и три Личности, у тајни Христовој су две суштине а једна Личност. Управо стога не каже јасно једна личност, већ једноставно „Један“.

²² Уп. Атанасије, цит. дело 8,7 – 9,3 = Епифаније, цит. дело 10,7 – 11,3: „Нека се страшно застиде они који мисле да, ако се каже да тело долази од Марије, можемо претпоставити заједницу четири личности, а не Тројицу. Ако кажемо – они тврде – да је тело једносушно са Логосом, Тројица остаје Тројица, јер у Њега Логос не доноси ништа туђе; ако међутим, кажемо, да је тело рођено од Марије људско, будући да је тело туђе по суштини и да је у Њему Логос, неизбежно, на место Свете Тројице долази заједница четири личности, додавањем тела. И говорећи то, не виде како побијају сами себе. Наиме, ако и кажу да тело не потиче од Марије, већ је једносушно Логосу, исто тако је очигледно да, следећи њихову мисао, они предпостављају четворицу и падају управо у то погрешно схватање, од ког се претварају да се боје. Наиме, као што се Син, иако једносушан са Оцем, не поистовећује са Оцем, већ се каже да је Син једносушан у односу према Оцу, тако и тело, које је једносушно са Логосом не поистовећује се са Логосом, већ је друго поштовање Логоса. Сада, ако је друго, њихова тројица биће четворица, са њиховог становишта. Није то Св. Тројица, која је у стварности савршена и недељива, да би примила неко додавање, већ она, коју су они измислили“ (Аполинарије...цит.дело, стр. 214-215).

ДРУГИ ДЕО

I ОДНОС ИЗМЕЂУ РОЂЕНОГ И НЕРОЂЕНОГ

79. Закључио сам књигу, али ме је мучила сумња да сам прошао поред једне тешкоће и да изгледа као да нисам умео да је решим. Већ је прошло доста времена од када се чуло да говоримо да Син Божији, који је рођен, мора бити једнак са Оцем, који Га је родио, иако је један рођен, а други је родио, јер рођење није по моћи, већ по природи, заиста, неки мисле да су им против онога питања запушена уста; али, погубним олакшањем, враћају се трагом на исто место, да сматрају да мењањем питања мењају предмет разговора, говорећи: „Како рођено и нерођено може бити једне природе и суштине?“

II ОТАЦ И СИН ДЕЛЕ ЈЕДНУ БОЖАНСКУ ПРИРОДУ

80. Наиме, хоћу да одговорим, преблагим царем, на питање које си ми поставио, најпре, не налазим нигде у божанским Списима реч нестворен; нисам је прочитао, а нисам је ни чуо¹. Дакле, зашто се људи на такав начин мењају, да нама говоре да употребљавамо оне речи које нису написане, када ми говоримо оне речи које су написане, а сами излажу оно што није написано?² Зар нису сами себи противни и да не одузимају значај своме мудровању?

81. Наиме, кажу да није написано да је Син суштина и природа Божија, док Свето Писмо сведочи да

¹ Уп. Василије, *Прошив Евномија* II, 6.

² У спору око Свете Тројице, аријанци су често оптуживали православне да користе (или чак да уводе у исповедање вере) термине који нису библијски. Наравно, циљали су на реч „једносушан“ која је уведена управо у исповедање вере у Nikeји. Ова оптужба изгледа да је изазвала извесне реакције, будући да је Атанасије осетио потребу да објасни ову чињеницу у посебном спису *Одлуке Nikeјског Сабора*, а Василије је имао неку одбојност да Духу Светом јасно припише термине (као „једносушан“ и „Бог“) које му Свето Писмо јасно не објављује. Такође, и Григорије Назијанзин, *Слово* 31,21-29, где је објашњено зашто у Светом Писму није јасно речено да је Дух Свети Бог. Овде Амвросије, ослањајући се на реч „нестворен“ коју толико воле његови супарници и која није очигледно садржана у Светом Писму, враћа оптужбу против њих и показује да су речи суштина и природа, на које се ослањају православни, овде јасно садржане.

је Син Бога Оца сјај „славе и облиције бића Њејовоја“ (Јев 1,3) а у другој књизи показали смо опширно да су многи други говорили о божанској суштини³.

82. И ко може да одриче божанску природу, када је апостол Петар у својој посланици написао да је милосрђе Господа и страдање на крсту учинило, каже, „да и ми њосѣанемо њричасници божанске њприроде?“ (2Пт 1,4) Али и Павле је на другом месту написао: „Али ѣада не знајући Боја, робовасѣ бојовима који ѣо ѣо ѣприроди нису“ (Гал 4,8)⁴. Наиме, тако налазимо и у грчким рукописима, који имају огромну вредност⁵.

83. Стога, они који споре, који одричу да је природа божанска, зар осим Сина, не руже и Оца? Јер, ако се одриче да је Син Бог по природи, онда се тврди

³ Да би се оправдала употреба термина који су уведени у теологију Св. Тројице (такође и у каноне Никејског Сабора), прибегавало се сведочењима у Библији. За термин „ипостас“ наводило се Јев 1,3, као што овде чини Амвросије, а опширније у *De fide III*, 108-127. Још теже је било оправдати термин „ousia“ који није јасно садржан у Св. Писму. Али, настојало се да се и то оправда придевом „επιούσιος“ код Мт 6,11 и „Περιούσιος“ код Тит 2,14. Постоји и пример и код Василија, *Писмо 361*: Аполинарије, цит. дело, стр. 498-499 и 546. Ипак, пажљиви читалац открива да спор није био у присуству или одсуству термина (речи су биле једнаке за све, аријанце и православне!), већ у тумачењу. Аријанци су, наиме, схватили све делове у којима се говорило у суштини, као створеној суштини, док Амвросије прави разлику: понекад се та реч односи на божанску суштину, понекад је користи Син Божји говорећи „о слабој природи људској“. Одавде се може закључити да у Христу постоје две суштине.

⁴ Да би показао истинско божанство Христово, прави се разлика између Онога ко је Бог „по природи“, то јест у правом и истинском смислу, и између лажних богова, који су именовани као богови, иако то нису истински.

⁵ Било је уобичајено код Амвросија да непосредно прибегне грчком тексту.

да је то по милости, као људи, или, како се, сигурно, погрешно верује за демоне, чијим „уѿварама“ (Пс 134,15) дају име Божје. Али, следимо потврду апостола, да кажемо да у утварама „није божанска ѿприрода“ (Гал 4,8 и 1Сол 1,9 итд.)⁶. Ако, дакле, није у утварама природа и суштина Божија, није у „демонима“ (1Кор 10,20) и суштина преостаје да је у Богу.

84. Стога, према потврди апостола, с правом можемо да поучавамо да је Бог Отац Бог по природи. Сада треба да прихвате да Бог Отац има исту природу као Син и Дух Свети, јер могу да кажу: „читамо да постоји божанска природа, али не читамо да је божанска природа јединствена.“ Али, када је сам Син рекао „Ја и Оѿац једно смо“ (Јн 10,30), потврдио је јединство божанства; када је рекао „све шѿо има Оѿац моје је“ (Јн 16,15), и даље „све моје ѿвоје је, и ѿвоје моје“ (Јн 17,10), потврдио је јединство; када је рекао „ријечи које вам ја ѿговорим не ѿговорим од самој себе, не ѿ Оѿац који ѿредива у мени Он ѿвори дјела“ (Јн 14,10), најјасније је објаснио јединство⁷.

85. Затим, и Петар је указао на једну божанску природу. Наиме, Петар је могао овако да каже, да је другачије размишљао, могао је, понављам, овако да каже: „да бисмо постали причасници божанске при-

Реч Бог може се, дакле, схватити на три начина: они који сами себе називају боговима, тј. демони који лажно приписују име Божје; затим, верници, који су богови по благодати; најзад, Исус Христос који је то по природи заједно са Оцем и Духом Светим.

⁷ Овде Амвросије поједностављено говори о јединству природе, док је у великом броју одељака у *De fide* то јединство природе уско повезано, као основа, са „јединством рода“ (I 22-23, III, 90) или са „јединством имена, воље и мишљења“ (I 23 и V 134).

роде“, највише стога, јер се преображавамо у причаснике божанске природе преко вина. Можда нам може даровати оно што Он нема? Дакле, нема сумње да нам дарује од онога што има. И зато има божанску природу Онај, који дарује „*йричесѣи божанске йрироде*“ (2Пт 1,4).

86. И апостол Павле, говорећи „*боѣови који ѣо йрироди ѣо нису*“ (Гал 4,8), потврдио је да је једна природа истинитог Бога. Јер, и сам је могао да каже: „*богови који по природи то нису*“ да је знао да је мноштво божанских природа, тако да би једна била у Оцу, друга у Сину, а друга у Светом Духу. Стога, говорећи „*богови који по природи то нису*“, показао је јединство божанске природе.

87. А шта је то бити Бог по природи, ако не бити истинити⁸ Бог? Као што каже Солуњанима: „*како се од идола обраѣисѣе Боѣу, да служиѣе Боѣу живом и истѣиниѣом*“ (1Сол 1,9). Они се, дакле, претварају да су богови; а Бог жив и истинит је то по природи. Јер и у нашем говору постоји „*посинак*“ и „*рођени син*“; али, за посинка не кажемо да је то по природи, а то кажемо за рођеног сина.

88. Дакле, на основу читања (Св. Писма) доказали смо да постоји божанска природа и суштина, и апостолско сведочење је показало да је једна божанска природа, а не мноштво.

⁸ Придев „истинити“ је уведен у исповедање вере у Никеји (Бога истинитог од Бога истинитог) да би се истакло да је Исус Христос Бог на различит начин од људи: по природи, а не по милости, како каже Александар Александријски, *Писмо Александру*.

III РОЂЕНО И НЕРОЂЕНО ЈЕ ИСТЕ ПРИРОДЕ, ЈЕР РОЂЕНО НЕ УКАЗУЈЕ НА СВОЈСТВО ПРИРОДЕ, ВЕЋ НА ПОЧЕТАК

89. Сада нека они покажу где су прочитали да је Отац нерођен. Али ако, као дијалектичари захтевају да им се допусти да за прочитано користе речи које нису прочитали, показују да се предају жељи за препирањем, не да траже познање истине. Наиме, у дијалектици, ако се онима, који желе да нађу прилаз препирању, не допусти оно, што они траже да им буде допуштено, не могу да нађу почетак расправљања, а то се догађа онда, када је расправљање више израз домишљатости, него испитивање истинитости. Дакле, ово је слава дијалектичара, да освајају речима и побијају истину; супротна је дефиниција вере, да се суди по истини, не по речима. Најзад, једноставна истина рибара удаљава празне речи философа¹.

90. Стога, која је то потврда, када, уколико им не допустим реч нерођен, не могу да пронађу почетак потврде? Дакле, нека покажу где су прочитали!

91. „Заборавио сам! Сада се присећам: прочитали смо, кажу; јер је Арије рекао да је Отац нерођен а Син

¹ Борба против узалудне дијалектике, као што су многе у делима Светог Амвросија (Уп. G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1973). Њој се супротставља јеванђелска порука „истина рибара“.

рођен и створен². Ево на кога се угледају да би се препирали против апостолских списа! Опет се препиру, само ако се сматрају Аријевим ученицима! Јер како могу да одричу да им је учитељ, ако следе његове измишљотине?

92. Али ако они кажу оно што је рекао Арије, с већим правом морам да кажем оно што је рекао Апостол. Наиме, рекао је Отац, није назвао нерођен, рекао је Син, и рекао је да је Син створен (Јн 1,14,18 итд.)³. Не одричем оно што сам прочитао, напротив, то радо користим; оно што нисам прочитао, не морам да користим. Али ипак, иако то не бих учинио у дијалектичкој расправи, сада нека они користе! То допуштам, да случајно не би рекли да „пошто нисмо прочитали да је Отац рођен као и Син, морамо да мислимо да је нерођен!“

93. Да ли се до тога долази расуђивањем? Јер се то не може прочитати. Али, ако се закључује разумом, тада би се и Дух Свети, о коме не читамо да је рођен,

² Мисли се на Аријево *Писмо Александру*, које су Арије и његови пријатељи написали као исповедање вере, на позив неколико епископа да се припоји Александријској Цркви. Такво исповедање вере узимало се као званичан текст на који се требало позивати приликом расправа. За текст уп. *Athanasius Werke*, уредник Opitz III, стр. 12-13; прев. у *Александар и Арије*, уред. Е. Bellini, Milano 1974, стр. 50-52... За историјске услове уп. М. Simonetti, *Криза Аријанаца у IV веку*, Рим 1975, стр. 46-55.

³ Не обазирјући се на беседнички тон, овде се изражава различито одношење према јереси Аријевој и вери Православних: за Арија, Бога је створио Онај који постоји од себе и за себе („нерођен“, одговара термину схоластичке философије), за православне Бога је створио Отац (дакако, Отац Сина, који постоји одувек код Оца, који је постојао већ када је Отац одлучио да ствара, итд.).

по вашем мишљењу, назвао нерођен, будући да није рођен. Ако, дакле, кажете, да нерођено и рођено не могу бити једне суштине, тада не можете да одричете јединствену божанску природу Оца и Светог Духа, јер у Светом Писму ни за Оца ни за Светог Духа не читамо да су рођени⁴. Наиме, ако је у томе сва сила

⁴ Овде је Амвросије под утицајем Василија (Великог), *Против Евномија* (*Contra Eunomio*) I, 11 и 16. Поређење са одељцима у којима Василије обрађује исту тему, и на које је могуће (као што мисли Faller) да се Амвросије отворено позива, показује да, док се Амвросије извлачи уз неколико реченица о Духу, уосталом, добрих, Василије захвата срж теолошког проблема, и генијално се бори са њим. Цео разговор Василија (Великог), нарочито у *Против Евномија* I, 11, настоји да покаже да је нерођен једно својство суштине Божије, али не може бити исте суштине са Богом. „Слободно могу да кажем“ – примећује – „да је суштина Божија нерођена, али не и да је нерођен суштина Божија“. Одатле потиче захтев рационалиста да се Бог схвати путем људског мишљења. За Амвросија, међутим, све се своди на то да каже да, ако се ослања на однос рођен-нерођен, закључује се (оно што су сви његови противници одрицали) да је Дух Свети, који није Син и стога је Онај који није створен (или нестворен), једнак Оцу, и, као Отац, „већи“ је од Сина (Јн 14, 28). Управо у тумачењу овог веома важног одељка Јовановог, још више се јавља раскорак између ове двојице. Познато је да га је Александар Александријски користио да би показао јединородност (и зависност) између Оца и Сина. Наиме, након што је исповедао своју веру у јединога Господа Исуса Христа, јединородног Сина Божијег, од Оца рођеног... на необјашњив и неизрецив начин... непромењивог као што је Отац, Сина који је довољан сам себи и који је савршен, сличан Оцу, Њему подређен само због нерођености. То је, у ствари, најтачнија слика Оца која је неоспорна,“ објашњавао је: „Јасно је да се слика састоји од свих оних особина услед којих се остварује највиша сличност, како нас је сам Господ поучио, говорећи: „Отац је већи од мене“ (Писмо Александру, у: Александар и Арије, Милано 1974, С.86). Насупрот Арију, који је схватао Бога „јачим“ – то јест моћнијим од Сина, то јест другог реда (уп. *Talia*) Александар је истицао да је Отац „већи“, то јест остаје у истом реду. За историју тумачења уп. М. Simonetti: *Јован 14,28 у расправи аријанаца у Kyriakon J. Quaston I*, Munster 1970, о чему је нешто наведено у белешци Александру (Писмо

ваше расправе, да нерођен и рођен не могу бити једне природе, онда је Онај који није рођен, исте природе и суштине са оним који није рођен. И ако, дакле мислимо „да је Отац већи“ јер није рођен, према томе је и Дух Свети већи од Сина?

94. Мноштво, безброј примера би се могло дати, да би се рекло да је нерођено оно што није рођено. Јер, и многи су рекли и да је свет нестворен, а подсетили су и на то да је и твар⁵ из које су настале све ствари, нестворена, коју Грци називају ὕλη, као да је то шума⁶. Дакле, треба да схвате да у тој речи нема никаквог обележја моћи, осим ако овом речи не желе да славе Бога, што су философи мислили да припишу свету. Наиме, можда је Отац нестворен као што је и свет нестворен? Сачувај Боже! Или само ову реч ваља приписати Богу, иако је Бог изнад обима свих речи? Стога, не може се славити Бог оном речи, која може бити заједничка и за друга бића.

95. Али, ипак као што желите, нека ова реч буде непроцењиве вредности, која нема никакву потврду,

Александру 47 у цит. делу). Василије (Велики) наставља ту теолошку традицију. Наиме, пошто је побио тезу Евномија, за кога би био апсурд да је Отац већи од Сина, јер, по њему, Отац представља деловање Божије а Син дело, искључује низ других претпоставки и сматра да је Отац „αἰτίος“ (то јест у нашем теолошком речнику, почетак) Логоса.

⁵ Исто се учење помиње и у *Ехат. I*, 1-4, текст који је аналитички проучен, са указивањем на паганску философију J. Perini: *Theologie cosmique et theologie chretienne*, Paris 1964.

⁶ Амвросије се поиграва семантичким развојем грчке речи, који од првобитног значења речи „сигма“ може да значи „дрва“, а одатле „материјал“ уопште, да би касније, у философском језику представљала материју, која је за Грке била „нестворена“.

већ је уважена вашим мишљењем. Каква је, дакле корист, ако из једне речи желите да сачините између Оца и Сина различиту природу, различиту моћ? „Рођен“, каже, и „нерођен“ не могу бити једне суштине и природе, или као што некад кажу: „створен и нестворен нису једне природе.“ Дакле, они и не праве разлику између neroђеног и нествореног, нити признају разлику између рођеног и створеног, да би на тај начин рекли да је Син створено биће.

96. Дакле, они кажу, да Отац, који је изнад сваког узрока, односно, као што Грци кажу αἰτία, који није створен из неког другог, није Син, већ да је Он суштаство, које нема другог почетка или узрока, услед којих постоји. „И стога“, кажу, „не могу постојати друга таква суштаства, јер сва имају разлог постојања у Богу Оцу. „Стога“, кажу, „не може бити вероватно да је Син, који потиче од Оца и који нема узрок у себи, већ у Оцу, сличан Оцу, када Отац нема узрок у неком другом, а Син,“ како додају, „не би могао да постоји, да није од Оца добио ту могућност.“

97. И стога кажу да neroђен и рођен нису једнаки. Као да, уистину, – и што сам на другом месту више пута изнео⁷, – рођење припада моћи, а не природи! Јер, када кажем „рођено“, не изражавам својство природе, већ значење рађања. То ћу доказати јаснијим примерима. Јер, ако кажем уопштено „син“ а не дам чији, може се схватити и „Син Човечији“ (Мт 8,20 и др.), и „син безакоња“ (Пс 89,22) и син несреће и „син

⁷ Уп. *De fide* IV, 81-82.

ђавољи” (Јн 8,44; Дап 13,10; 1Јн 3,10). Као што Свето Писмо сведочи о Јудејима, и, као што се уобичајено употребљава, и младунче овце и птићи голубица. И стога у називању синова није јасно изражена природа. А ако уистину желим да означим природу, назваћу га човек, или ћу га прозвати коњ, или ћу рећи птица, да би се могла схватити природа.

98. Тако, дакле, ако желим да означим божанску природу, морам Га назвати Истинити Бог. А када кажем Син, показујем да је рођен, и када кажем Отац, означавам да је Отац Његов узрок. Зато не можеш да правиш разлику у природи, када је то само означавање рођеног и Онога који је узрок рођеног. Него, оваква означавања приказују својство суштине⁸. Дакле, као што рекох, има много синова, али се они разликују међу собом: један је по природи, други по благодати.

99. Постоје многа створена бића која су „видљива и невидљива“, невидљива, као што су „*ἵρеси̅οι* или *ἰοσι̅οδσι̅βα*, или *началси̅βα* или *власи̅и*“ (Кол 1,16), вид-

⁸ Василије пише: „Ко не зна да међу именицама оне које се изговарају у апсолутном (=неограниченом) смислу и саме за себе означавају ствари које су њима означене, док оне које се говоре у односу на друге, указују једноставно на однос са стварима на које се односе? На пример човек, коњ, во, указују на сваку од именованих ствари, док син, слуга, пријатељ, указују једноставно на повезаност са именицом која им је припојена. Стога, ко чује именицу син, не долази на мисао о некој супстанцији, већ мисли да је повезана са неком другом? А малопре смо показали да и именице употребљене у апсолутном смислу, иако изгледа да указују на супстанцију, не представљају супстанцију саму у себи, већ одређују нека њена својства“ (*Проѡив Евномија* II,9; PG 29,588 C-589 A; уп. такође II и PG 29,577C). На основу овог одељка Василија, који супротставља насупрот преводим „*substantiae qualitas*“ са „веза, однос, супстанција.“

љива, као што су сунце, месец, звезде, човек, земља. Дакле, постоје различите врсте створених бића и различите супстанције⁹. Стога, ако би желео да изразиш својство неког створеног бића, назваћеш га или сунце, или месец, или звезде, и само тако се схвата шта си мислио означеним.

100. Уосталом, ако кажеш да је начињен или створен, Онај кога некад називају Сином, зато што су многа бића начињена и створена, не изгледа да означаваш својство супстанције, већ врсту квалитета¹⁰. Дакле, друго је супстанција, друго је квалитет. Најзад, и на другом месту смо рекли да је реч „οὐσία“ на латински преведена као суштаство. А када се за Бога каже „οὐσία“, шта друго то означава, него да Бог постоји (од)увек? Сама слова то показују, јер је божанска сила οὐσα ἄεί, „будући да постоји (од)увек“, οὐσία се каже мењајући редослед једног слова због звука, скраћивања и милозвучја речи. Стога οὐσία значи да Бог постоји увек¹¹. А назив нерођен или рођен, како ти желиш, објашњава на који начин (свако) постоји, а то је да Отац не постоји од неког другог нити Син потиче сам од себе. Овде изгледа да је врста другачија:

⁹ Под бр. 101 се види да „species“ означава овде начин долажења до егзистенције, док „substantia“ показује природу створених бића, „род“ како се чита под бр. 102. Тако може да се догоди да створена бића истог рода или природе (или суштине) имају различите врсте (=“species”).

¹⁰ Овим речима се објашњава да се разлика врсте састоји у врсти односа.

¹¹ Ова необична етимологија грчке речи „οὐσία“ налази се у *De fide* III, 127, где се везује за реч „ἐπιούσιος“ која се односи на хлеб за који се моли у „Оче наш“. Занимљива мисао (која потиче од Оригена, *Молитва* 27,9).

свакако, различита је врста, али није различита божанственост.

101. Питаш, како се то може доказати? Још ћу ти показати да и код створених бића постоји различита врста, и изнећу пример из Светог Писма да многа бића имају различит почетак а једну суштину¹², како постављају неки строг закон божанству Оца и Сина и Светога Духа?

102. Наравно, очигледно је да птице истог рода имају исту природу, као што су орлови једне природе и једног рода, тако је и са јастребовима и са свим осталим птицама према њиховој природи. Али, размишљајући како су настале птице, сазнајемо за три облика, а за узроке њиховог постанка читамо да су различити. Наиме, записано је да је Бог рекао: „*нека врве ѿо води живе душе, и ѿишице нека леѿе*“ (1Мој 1, 20)¹³. А мало касније, када је Бог сачинио рај и сместио у њега човека (1Мој 2,8), пише да „*Боѿ сѿтвори од земље све звјери ѿољске и све ѿишице небеске*“ (1Мој 2, 19). Дакле, на овом месту се означава да су „птице“

¹² Одговара се на следећи проблем: како могу бити исте природе бића која су различите „врсте“ и имају различити „почетак“. Лако је наслутити значење две речи: „врста“ значи својство (одговара појму ἰδιότης код Василија), почетак значи порекло или узрок. Амвросије одговара, полазећи од створених бића, низом примера изведених из Светог Писма (који су овог пута протумачени дословно) и тајном оваплоћења. Да ли је то открио Амвросије? Пример под бр. 105 је у одређеној вези са Григоријем Назијанзином, Слово 31, 11 где одређује Адама и Еву као „обликовање Божије, део обликовања и рађање ово двоје,“ будући да су исте природе. То је због тога да би показао да различито порекло не побија природну истоветност.

¹³ Уп. Вергилије, *Eneida* VI, 728.

створене „од земље“. Такође, пре тога си прочитао да је Бог рекао птицама: „*рађајџе се и множиџе се*“ (1Мој 1,22), заповедајући да умножава племе сједињењем мушког и женског бића. По томе запажамо да су чак и бића, која су од истог рода, настала на различит начин, једни од воде, други од земље, остали рађањем уз помоћ мушког и женског бића, а ипак су ова бића једне природе, и сада не поседују разлику по суштини¹⁴.

103. Постоји ли заиста, иједно биће толико исте природе, колико је наше тело са истинским телом Господа? Ипак, ова два бића настају од различитог узрока, рађају се од различитих почетака. Наиме, тело Господа које је рођено „Духом Свешћим који је дошао на Богородицу“ (Лк 1,35) није настало из уобичајеног односа мушкарца и жене, а наше тело, опет, не може настати у утроби мајке, ако мушки и женски пол једнако плодним семенима не прекрију природне бразде. А опет, иако је узрок рађања био различит, ипак је природа тела Христовог и свих људи једна¹⁵.

104. Наиме, рађање које је било од Богородице, није променило природу, већ је створило нов обичај рађања, најзад, тело је рођено од тела. Дакле, Богородица је од себе узела оно што је предала; стога, мајка није дала туђе већ властито тело, које је сабрала од свог тела на необичан начин, али уз нешто што је уобичајено за све мајке. Дакле, Богородица је имала

¹⁴ Различитост настанка објашњава различите особине. Уп. Григорије Назијанзин, *Слово* 31, 11.

¹⁵ Други пример да би се показало како различито порекло не доводи у питање истоветност природе (или суштине).

тело, које је пренела на плод, као што је уобичајено у природи. Стога, природа Марије која рађа, и природа Оног који је рођен по телу, иста је, и није различита од оне коју имају браћа, јер Свето Писмо каже да „у свему буде њогодан браћи“ (Јев 2,17). Свакако, Син Божји је сличан нама, не према „иуноћи дожансѣва“ (Кол 2,9), већ према истинитости разумне, и да кажемо јасније, људске душе и нашег тела.

105. А шта да кажемо о самом Адаму, који је, премда је био „сѣворен од ѣраха земаљскої“ (1Мој 2,7; 5,4) „створио синове и кћери“, заједничаре његове природе, који деле род, који следе за њим као наследници? Заиста, постоји разлика у пореклу између родитеља и синова, али је једна природа људског рода, и ипак, разлика у пореклу није унапред била узрок разлици у суштини. Дакле, син је сличан оцу, чак и тада, када због непостојаности људског рода не могу имати пуноћу сличности. Како, дакле, Истинити Син може бити различит од Оца?

IV САВРШЕНА СЛИЧНОСТ КОЈА ИХ ОДЛИКУЈЕ, ПОДРАЗУМЕВА ДА СУ ОТАЦ И СИН ЈЕДНЕ ПРИРОДЕ

106. Али, многи следбеници оне следбе мисле да, расправљајући се, учине себе различитим од оних који кажу да је Син у свему различит од Оца. Зато такође побијамо и лудорије оних, који кажу да је Син сличан Оцу, али да није једне суштине са Оцем¹.

¹ С правом, Faller сматра да се Амвросије овде позива на Визиготе омијце, и нарочито, на Улфила. О њему је, наиме, недавно записано, проучавајући сведочење Максимиана: „Учење, које се приписује Улфилу, из самог дела *Расѿрава* (*Dissertatio*) око односа између две прве личности из Свете Тројице, одговара омијанству, који је веома наглашен, чак и претерано, од стране писца дела *Расѿрава*. Један истинити Бог, Отац Христов, једини нерођен, без почетка, без краја итд. (33 придева!) Који, нашавши се сам, створи и роди, сачини и утврди („fundavit“) Бога јединорођеног. Према томе постојање другог Бога, и творца свих ствари, ...искупитеља, спаситеља..., праведног судију, имајући као старијег (од њега) свог Бога и Оца. Дакле, другачије је Божанство Оца, а другачије Божанство Сина; Оца који је нерођен, и Сина јединорођеног; Оца који је Творац Творца, и Сина, који је творац свега што је створено. Било је тринаест јереси против којих се Улфила борио, а највише од свих, против оне коју су заступали *омоусијани*, затим *омиусијани*, и Македонци Аномеје и Еуномијане, ни не спомиње. Прва, коју су истицали *омоусијани*, као мрска и одвратна, изопачена и покварена, ђавоља измишљотина и учење демона, коју је сам презирао и ниподаштавао; следба коју је он побијао јер је одбијао да верује да је бестрасна Сила Божија, Која је творац свих ствари, земаљских и небеских, видљивих и невидљивих, себи начинила рођеног и јединог сина; јер сам Улфила није веровао у сједињење и ме-

107. Али, бића која нису једне природе, свакако имају различиту и раздвојену природу. А она бића

ђусобно стопљење особе, већ у особе које су раздвојене и различите. Не мрзећи је као *омоусију*, ниподаштавао је *омиусију*, јер је она, иако није забрањивала размишљање о стварима (мисли се, природним), које су различите међу собом, ипак није дозвољавала размишљање о различитој вољи. Ако је и прихватила да је Син сличан Оцу, то није чинила насупрот Божанским списима, као што је то захтевало видљиво скретање и изопаченост Македонаца, али сагласно њима и наслеђу. Препирући се на тај начин, крепио је народ Божији, и као добар пастир, чувао стадо Христово са највећом мудрошћу и брижљивошћу. Што се Духа Светог тиче, учио је да није био ни Отац, ни Син, већ је био сачињен од Оца (Оцу), преко (кроз) Сина, пре свих ствари, да није био ни први ни други, већ утврђен од првог кроз другог у трећем ступњу, да није био ни нерођен ни рођен, већ створен од нерођеног кроз јединорођеног у трећем степену, како учи Јеванђељска проповед и апостолско предање, будући да постоји једини Бог који је нерођен, и постоји једини Господ који је јединорођен (и) Бог, Дух Свети Утешитељ не може се назвати ни Бог ни Господ, већ је примио постојање од Бога кроз Господа, нити (се може назвати) Творац и Створитељ, већ Просветитељ и Посветитељ, итд. (J. Michel Hassens: *Максимино Визијош у Католичка школа* 102 (1974) 469-497). Срж расправе проматра, како год, начин осмишљавања сличности. Евномије, наиме, слажући се у овоме са омеистима, јасније је одредио ово питање потврђујући да суштинска сличност одговара једнакости. „Сличност или поређење или заједница према суштини – писао је – не дозвољава никакву надмоћ, или различитост, већ јасно захтева једнакост“ (*Айолоџија* 11). Услед чега се прибегавало сличности према слави и дејству, то јест у вези са блиским појављивањем Бога и Његовим стваралачким деловањем. Евномије је, наиме, ослањајући се на Кол 1,15-16 (Христос икона Бога невидљивога, Прворођени прије сваке твари, јер Њиме *би саздано све...*) објашњавао: „Због тога је икона. Сада, све Њиме саздане ствари заједно са Прворођеним нису одлике нерођеног бивствовања (јер бивствовање нема никакве везе са свим овим), већ енергије, кроз коју је (био створен) Син и Њиме сва твар. Икона не захтева сличност у односу на енергију...“ И мало даље: „Кажемо, дакле икона, да бисмо поредили рођеног са нерођеним (што би било неумесно и немогуће за све), већ да бисмо поредили Сина, Јединорођеног и Прворођеног са Оцем. И, у оваквом односу, назив Син упућује на бивствовање, али назив Отац упућује на енергију Онога који је створио (*Айолоџија* 24).

која су различите природе, разумљиво, не могу бити слична, осим ако можда не кажеш да су слична појавно, али да су по истинској природи различити. Наиме, и млеко и снег и лабуд појавно имају једнако белу боју, али услед разлике у природи, они остају раздвојени, јер ни њихова боја која даје појавну сличност нема утицај на природу која остаје различита.

108. Дакле, како они могу да кажу да су Отац и Син слични, када поричу јединство суштине? Или можда мисле да су слични по спољашњости, облику, боји? Али, ово су особине тела, које указују на неки спој. Али како приписујемо невидљивом сличност по боји или облику? Или како може створено биће бити слично нествореном? Како је Син „сјај славе и обличје бића Њејова“ (Јев 1,3) ако је, као што они кажу, различита слава и различита суштина?

109. „По слави“, кажу, „и деловању“ Син је сличан Оцу и стога је назван „икона Боја“ (Кол 1,15). Дакле, сличан је по нечему, не по свему, једним делом је сличан, другим делом је различит. Према овим претпоставкама следи да, ако је делом, а не у свему сличан, да је због дела сложена „икона Бога.“ Али из овога следи да изгледа сложен Он сам, чија је икона сложена, али сложена, будући да Његова икона представља сличност једним делом, а не може бити слична другим делом.

110. Али, онај ко одриче сличност по јединству природе, сматра да је сличан осталим бићима. Стога, имали су обичај да кажу: „Зашто мислите да је Свето Писмо узвисило Сина, који је назван иконом, када је

сам Бог рекао људима: „*будиѿе свейѿи, јер сам ја свейѿ*“ (3Мој 19,2,11,44; 1Пт 1,16), А Син је рекао: „*Будиѿе ви, дакле, савршени као иѿѿо је савршен Оѿац ваш небески?*“ (Мт 5,48) Такође не схватају да ово показује да Син није сличан Оцу делимично, већ према „*иуноѿи Божансѿива*“ (Кол 2,9) и савршености. Најзад, ако су многи слични, зашто се само за Сина каже да је „икона Боѿа невидљивоѿа“ (Кол 1,15) и „обличје диѿа Њеѿо-воѿа“ (Јев 1,3), ако није у Њему јединство исте природе и израз Његове Светости?²

— 111. Наиме, једно је сличност према наслеђу, друго, према природи³. То откривају и речи изложених

²Разилажење између Аријанаца и антиаријанаца односило се и на начин да се Христос схвати као „икона Бога невидљивога.“ Иако су се слагали у прихватању да икона означава откровење Божије, разликовали су се у начину схватања односа између ње и самога Бога. За Аријанце икона увек има мању вредност од узорка, мању вредност према степену, и по томе што је створена; за антиаријанце, међутим, Христос као икона Божја савршено представља узор, услед чега нема мању вредност од Њега, већ се једноставно разликују. Да би ствари биле још замршеније, уплетала се чињеница да је и човек икона Божија. Одатле залагање црквених отаца да направе разлику, као овде Амвросије, између „симилитудо“ (=икона), према наслеђу (која одликује створена бића) и „према природи“ (која припада Јединородном Сину). Уп. међу безбројном биографијом, R. Cantalamessa, *Крисѿос икона Божја у ѿеоријским расѿравама IV века. У Теолоѿија, Лиѿиурѿија, Исѿиорија. Зборник у часѿи Карла Маницѿана*, Brescia 1977, pp.27-38.

³Василије у једном одељку, на који овде Амвросије мисли, излаже у ком смислу је Исус Христос икона Божја и показује пут да би се то схватило. Каже: „Требало би – ја мислим – да они, који би желели да знају, барем само мало, истину, оставе по страни телесне сличности и не прљају мисли о Богу материјалним сликама да би следили речи које се односе на Бога (θεολογίας), које нам је пренео Дух Свети. Уместо да се бринемо о таквим питањима, која су веома близу загонетака, које се уз велику опасност могу схватити у једном или другом смислу, треба замислити достојно Бога бестрасно, без поделе, безвремено,

примера, наиме, Свето Писмо каже „будите свети“, да бисмо то постали подражавањем. Стога, људима се каже „будите“, јер они то нису, али Бог за себе каже „Ја сам свет“, свакако, не услед напредног развитка, већ због природе која је постојана. Затим, Мудрост каже: „будите савршени“, да би почели да имају оно што немају, али о Оцу каже: „као што је савршен Отац ваш који је на небесима.“ Дакле, Отац „јесте“ савршен; Онај који „јесте“, увек јесте. Због тога се назива „ὢνς“ на грчком, зато што постоји увек, или на латинском суштаство, зато што остаје у свом битију, а не постаје од неког туђег битија.

112. Дакле, Отац је свет и савршен, а свет и савршен је и Син будући „икона Боја“ (Кол 1,15) али икона Бога, уколико се све што припада Богу види и у Сину, а то је „вечно божанство“ (Рим 1,20), будућност и узвишеност. Дакле, Бог се чини на икони онакав какав јесте. Стога треба да верујеш да је икона Његова онаква какав је Бог⁴. Јер ако умањиш икону, свакако да ће онај, чија је слика изгледати умањен. Ако верујеш да је икона мања Бог ће се појавити мањи на икони;

приближавајући се божанском рађању као зраку чији сјај долази од светлости; не треба мислити да је икона Бога невидљивог обликована према тим уметностима, у неком другом времену у односу на праузор, већ постоји и траје заједно са праузором услед кога она постоји, јер је свеколика природа Оца била утиснута у Сину, као у неком печату...17. Син је назван и представља рођену слику и сјај славе Божије, и мудрост и моћ и правду Божију, не као одело и одређење, већ као жива и делатна суштина и Сјај славе Божије...“ (Прошив Евномија II, 16-17; PG 29,604 C-605B).

⁴ Cit. *Symbolum Quicumque* 7: Qualis pater, talis filius, talis et spiritus sanctus.

онај невидљиви, чија је икона, изгледаће ти онакав, каква наиме, сматраш да је икона. Јер, икона је рекла: „Ко је видео мене видео је Оца“ (Јн 14,19). Треба да посматраш Сина онако, како посматраш Њега, за кога верујеш да је икона. Стога будући да је Отац нестворен, нестворен је и Син, будући да Отац није мањи, није мањи ни Син, будући да је Отац свемогућ, свемогућ је и Син⁵.

113. Иако помињу речи које не читају (у Светом Писму), ипак нас та реч не спречава да верујемо да је Христос једне природе и суштине са Оцем, и ако је једне природе, свакако је једне моћи.

⁵ Cit. *Symbolum Quicumque* 8: *Increatus pater, increatus filius, increatus et spiritus sanctus*“ и 13: „*Omnipotens pater, omnipotens filius, omnipotens et spiritus sanctus.*“

V СИН ЈЕ СВЕМОЋАН КАО И ОТАЦ

114. Ово место није теже за побијање страсти неверника. Дакле, како одричу свемоћ Христову, као што је написано, они који желе да користе оно, о чему не учи написано? Раније смо истакли да је, наиме, Христос свемоћан и у Откривењу јеванђелисте Јована, и у пророштву Захарија, и у Јеванђељу (Отк 1,1.8; Зах 2,8.9; Јн 16,15)¹. Онај ко мисли да треба да их преиспита, враћа се уназад и понавља.

115. Ипак, – да би се подсетили на одељак који тамо ни за мало нисам пропуштао, услед обиља сведочења – говоре за њега за кога мисле да је речено да је Амос пророковао; тако је, дакле, написано: „Јер Госјод, Госјод над војскама кад се дођакне земље, она се расјайа и ишуже сви који живе на њој, и разлева се сва као ријека и иођайа се као од ријеке Мисирске. Он је сајрадио себи клијетии на небу и свод свој основао на земљи; зове воде морске и излева их њо земљи; име му је Госјод“ (Амос 9,5,6). Зар не схватају да све то доликује Сину. Који је, силазећи са неба, додирнуо земљу, и који је потресао док је страдао (Мт 27,51), са земље се подигао на небо (Мк 16,19; Лк 24,51; Дап 1,9) и са неба је сишао изнад земље (Мт 26,64; 16,27), као што је сам обећао?

¹ Уп. детаљнију анализу у *De fide II*, 34-38.

VI ДУХ СВЕТИ ЈЕ СВЕМОЋАН

116. Али, зашто се бринеш о Сину, када Свето Писмо сведочи да је и Дух Свети свемоћан? Наиме, записано је: „Ако је дух у људима, и Дух свемоћућеї уразумљује их“ (Пс 32,8). И о мудрости је написано да има у себи свемоћног Духа; наиме, Соломон каже да „ме ѿоучи Мудросѿ, која је ѿворац свих сѿвари. У њој је, дакле, духоумље, дух који је свей, једини мноїо-сѿрук, ѿанан, веома ѿкреѿан, речий, неоскврњен, јасан, нейовредив, љубийељ доброїе, дисѿроуман, назадржив, великодушан, блаїоѿворан, вечан, нейак-нуї, сїокојан, који све може, све ѿромаѿра и који ѿро-дире кроз све разборийе духове“ (Премудрости Соло-монове 7,21-23).

Јеромонах Иларион Ђурица

ПОГОВОР

Уз превод списка Светог Амвросија:
О Тајни Овайлоћења Госѿодњеѿ

Истиина је храна, као ѿшеница
Виктор Иго

Несагледиво је богословско познање светог оца нашег Амвросија Миланског, те и његово обиловање светошћу живота и истицање, па и предњачење, у литургијском, црквеном поју. Амвросијево патристичко-књижевно дело од злата и драгог камења вредније, осветлило је многе тајне православног католичанског живота и светописамско-светоотачке истине. Обогаћило је Свету Цркву заувек бесцен-благодом високом и недостижном духовном културом. Своју велику књижевну делатност, овај свети Отац остварио је у проповедима, катихезама и песништву. Богословском стварању се посвећивао до изгарања великог пастира. Тумачио је Свето писмо откривајући његов пренесен и мистичан карактер, заузимајући се свим бићем за потпуну оданост еванђелској части и слави у моралним поукама за хришћански живот. Писао је догматско-полемичке списе о вери, о Духу Светоме, светим тајнама, о покајању и другим светотајинствима. Гласовито му је морално-поучно дело О дужностима свешћеника, као и дело о целомудре-

ности, о богомајчинству Свесвете Богородице, а нарочито дело под насловом Монахињама, које је написао за своју рођену сестру Маркелину, мандриткињу у Риму, потоњу преподобну. Посмртни опроштајни говори од брата (светог) Сатира, те и од царева Валентијана Другог и Теодосија Великог, дела су великог маха и значаја. Вредна су спомена сачувана бројна писма и мноштво химни. Толико су ти Амвросијеви славопоји достојни дивљења, да је у праву један критичар који је написао да су пред светим Амвросијем „гласови Пиндара и Софокла постали досадни“. О, зацело, свети Амвросије је признат као „отац латинских химни“, писаних за појање у цркви, те су све постале свенародне. У *Говору њроѡив Авксенѡија*, овај светитељ вели: „Кажу да сам песмама својим усхитио народ. Да, не скривам! Диван је то занос, од ког нема ништа моћније. Та, шта је моћније него исповедати Свету Тројицу, коју сваки дан славе уста народна! Такмиче се, наизменично (десна и лева певница), знају да појањем славе Оца и Сина и Светога Духа“.

Будући да је Амвросије хеленског порекла, као свети Отац у многome је сличан источним црквеним Оцима, а посебно светом Василију Великом. Ова двојица светих Отаца за живота свога су се познавали размењујући своја књижевна дела један са другим.

Овајлоћење, Сѡасиѡељево време

„Дан сѡасења“ (2Кор 6,2) бива „у вријеме ѡѡодно“, у „најѡѡодније вријеме“. За њега је речено: послушах

те, и у дан спасења помогох те, и у дан спасења помогох ти. „Вријеме погодно“, надахњује страхом Божијим, обавезујући се на светост, те и благовести „*блажену наду*“ (Тим, 2,13) другог доласка Христа Господа, који ће доћи „*да се ѿпрослави у свейшима својим и ѿкаже се диван у свима верујућима*“ (2Сол 1,10). Не знамо време краја света и човечанства, а не знамо ни начин преображења васелене. Све је изобличено и унакажено грехом. Али, срећом, знамо да Бог спрема ново обиталиште, нову земљу, у којој ће владати остварена старозаветна праведност у новозаветној светости. У њој ће блаженство испунити дух – душе и тела, те и увршеном мером остварити све чежње за миром које се рађају у људском срцу. Свако причешћивање Телом и Крвљу Христовом сусрет је са Сином Божијим који је у Оцу и у Духу Светоме. Света литургија је лично, појединачно и саборно напуштање плоти (пути, огреховљеног меса) и оваплоћење у Тројици Јединосушној. Тај сусрет није само освештотеловљење, већ и дијалог са Њом. Тај дијалог оживљава Логос, Смисао Божији, у одговорима вере. Тако семе Царства Божијег у доброј земљи доноси обилни плод. Божије настојање да се спасимо чисти је дар, а уједно је и јасни, опитни, одговор верујућем народу.

Време „невоља“

„*Исѿунило се вријеме и ѿприближило се Царсѿво Божије; ѿкајѿте се и вјерујѿте у Еванђење*“ (Мк 1,15). Господ Христос је својим доласком у телу испунио Очево вољу и дао нам Себе као само Царство Божије. Тиме су

и људи постали учесници Божанског живота. То значи сабрати људе у свом Сину Исусу Христу. То сабрање је католичанско. Оно је Црква која је зачетак тог Царства. „Пуноћа времена“ у ком започиње испуњење обећања и припрема: почиње Оваплоћење Сина Божијег. Свесвета је позвана да зачне Оног у ком ће пребивати *„ијелом сва иуноћа божансѣва“* (Кол 2,4). У Богу су сви часови времена присутни у својој вечној важности. Он утемељује свој вечни наум „предназначења“ које укључује у њега слободни одговор сваког човека својој благодати. *„Заишѣо се буне народи и илемена иомишљају залудне сѣвари. Усѣјају цареви земаљски, и кнезови се скуѣљају на Госѣода и на иомазаника Њеѣовоѣ“* (Пс 2,1-2). Урота, завера – тајни договор о заједничкој акцији против Помазаника, од Ирода до Понтијског Пилата, заједно са народом и светином израилском настоји да учине оно што је Божија рука и Божија воља предназначила да се збуде (Дап 4, 27-28). Бог је допустио деловање те уроте произашле из заслепљености да би извршио свој план спасења оваплотивши се. Пре Вазнесења Господа, Христос је рекао да није још дошао час успостављања славног месијанског Царства које чека Израил и које би требало да донесе свима људима коначну правду, љубав и мир. Садашње је време *„невоља“* (1Кор 7,26), искушења и зла које улази и у саму Цркву и отпочиње борбу последњих времена, а то је време бдења – чекања, од искона до *„иуноће времена“* (Гал 4,4), али и време *„мрзости опустошења“*. Логос Божији, Смисао у Духу Светоме је сакривен, али је делотворан. Он припрема Спаситељево време *„говорећи*

кроз пророке“ о Христу Богочовеку, истражује Стари завет, а представља се управо у Новом, Оваплоћењем Његовим.

„Ја Јесам“

За светог Амвросија Миланског, светотајинство (мистерија) оваплоћења скривено је у Богу, те је богојављено у времену. У Тројичном Битију и у ствараљачком Божијем завету. Но, само Његово Битије као Света Тројица недостижна је духоумљу човековом, па и вери (религији) Израиловој, пре Оваплоћења Сина Божијег и силаска Духа Светога. План спасења заједничко је дело трију Божанских ипостаси. О том Божијем плану разговетно говори свети Григорије Богослов (*Orationes*, 10,41: PG 36, 147): „Будући да нема тела и обличја, Бог некада ни у ком случају није могао бити приказан сликом. Али сада је предочио у телу Тројицу на различит начин. Божанство без разлике суштине или природе, без ступања вишега који узвишује или нижега који умањује (...) Тројици бесконачних бесконачна је једносушност. Сав је Бог кад се свака ипостас сазире у самој себи (...), Бога су као Тројицу сазирали заједно (...) Нисам ни право почео созерцавати о Јединосушном, а Тројица ме купа у својој светлости. Једва сам почео созерцавати Тројицу, а Јединосушни ме опет обузима“. Зато света Црква исповеда „јединога Бога Оца од Којега је све, јединога Господа Исуса Христа у ком је све, јединога Духа Светога у Којему је све“ (II цариградски сабор 553.године: DS 421). Властитост Божанских ипостаси посебно се

сазире Оваплоћењем Сина Божијег и даровима Духа Светога. Од Оваплоћења до Вазнесења, живот Оваплоћеног Логоса окружен је анђелским хорovima, слављењем и служењем. Оваплоћењем управо Бог уводи Првороднога у васелену, говорећи: „И нека му се њоклоне сви анђели Божији“ (Јев 1,6). Хвалоспев Њему не престаје да одзвања у величанственој химни: „Слава на висини Боју, и на земљи мир, међу људима добра воља“ (Лк 2,14). Дакле, Господ се Оваплоћењем уједињује са свима људима добре воље (Јн 15,16), тако да „нема другог Имена њод небом дајућег људима којим бисмо се молили сјасијим“ (Дап 9,12). „Логос њосјиде њијело“ (Јн 1,14). О томе богоречито пише апостол Павле (Фил 2,5-8; Јев 19, 5-7). Вера у Оваплоћење нас исказује, доказује и легитимише као хришћане. Сваки дух који исповеда да је Исус Христос дошао у телу, од Бога је. Заиста је „велика њајна њобожност: Бој се јави у њијелу“ (1Тим 3,16). Оваплоћењем се Син Божији оваплоћује у сваком човеку. Једно смо с Њим, као удови свог Тела, Он нам дарује учествовање, заједничење, као и оно што је сам живот у своме телу – наш узор, Син Божији, сишавши „С неба не да твори вољу своју, него вољу Оца“ који ме посла. Улазећи у свет вели: Ево долазим да вршим вољу Божију. У њој смо освештани приношењем Тела и Крви Господа Исуса Христа. „Том вољом смо освешћани њриношењем њијела Исуса Христја једном засвајда“ (Јев 10, 5-10). Оваплоћени Син Божији пригрљује Божији наум спасења у свом искупитељском послању. „Јело је моје да вршим вољу Оноја који ме је њослао, и извршим њејово дјело“

(Јн 4,34). То „Јело“ светиња је над светињама, жртва за грехе свега света (1Јн 2,2), па и израз заједништва љубави са Оцем у Духу Светоме. Старозаветна мана која силази с неба и жива вода што је провалила из стене да утажи глад и жеђ Израиљу који је лутао пустињом, тек је предлика, слаба слика дара Евхаристије. Она није материјално Јело, него духовно, оно је право Тело и права Крв, то је Јело понуђено нама на свом земаљском пропутовању. Оно је „хлеб насушни“. За Њега је речено: „Ја сам хљеб живи који сиђе с неба: ако ко једе од овога хљеба живјеће вавијек; и хљеб који ћу ја дајџи џијело је моје, које ћу ја дајџи за живојџ свијетџа“ (Јн 6,51). Хлеб насушни је извор животног заједништва, вечног заједништва са Христом. У том заједништву хришћанин стварно живи у Христу, не само зато што је од Њега примио живот, већ стога што Њему предаје васцело своје биће. „Једно џијело, један Дух... једна нада... Један Госџод, једна вјера, једно крџијење, један Бој и Оџац свију“ (Еф 4, 4-5). „Управо зато што једемо од истог хлеба, постајемо сви једно једино Христово Тело, једна Крв, удови једни другима, јер смо сви саутеловљени Христу“ (Свети Јован Дамаскин). Из евхаристијског заједништва примамо плодове све приснијег заједничења са браћом и сестрама. Оно смо, као што су говорили стари пагани, шта једемо. „Зајџо ме Оџац љуби, јер ја живојџ свој џолажем да џа оџеш узмем“ (Јн 10, 17). „Нека да зна свијетџ да љубим Оца, и као џијо ми зајџоведи Оџац онако џворим“ (Јн 14,31). Исконска богочежња да се прихвати дела искупитељске Очеве љу-

бави прожима Господа Исуса. „Кад њодијнеће Сина Човјечијеја, онда ћемо дознајти да Ја Јесам“ (Јн 8,28). Само Господње Васкрсење доказује да је Он „Који Јесте“, Син Божији и Бог сам. „Син мој јеси ти, ја те данас родих“ (Дап 13,33). Тако је само Васкрсење испуњење Оваплоћења Сина Божијег. Само Онај који „изиђе од Оца, који је дошао на свей и враћа се к Оцу“ (Јн 16,28) у Живот и у Блаженство пребива у Богу као Оваплоћен Господ помазан Духом Светим. Само Оваплоћење Сина Божијег успоставило је нов „домострој“ саме иконе. „Будући да нема тела и обличја, Бог никада ни у ком случају није могао бити приказан сликом. Али сада кад се је предочио у телу и када живи са људима, ја могу ставити икону онога што сам видео од Бога (...) Очи у очи, ми сазиремо славу Божију“ (Свети Јован Дамаскин, *De sacris imaginibus orationes*, 1,16: PG 96, 1245A). Хришћанска иконографија сликом истиче еванђелски садржај који је Свето писмо исказало речима. Икона и реч (богословска) међусобно се осветљавају. Светотајинство (мистерија) Оваплоћења слави се у Благовештењу, Божићу и нарочито у Богојављењу, а као наговештај, и у Преображењу. Оваплоћењем Господ Исус је узео и човечанску природу, те приноси самога себе, а и све своје приноси Оцу. „Твоје од твојих Теби приносећи због свега и за све“ (Литургије Јована Златоустог, Василија Великог и друге). Логос Божији који се оваплотио својом човечанском молитвом учествује у свему што живи као „Њејова браћа“ (Јев 2,12). Име које је добио при оваплоћењу ИСУС, не може се изрећи људским умом,

него, узимајући наше човештво Логос нам га предаје, па стога можемо звати и говорити: Исус, ЈХВХ спасава. Богочовек све садржи у Имену: наум, „нека да зна свијет да љубим Оца, и како ми зајовједи Отац онако њворим“ (Јн 14,31). Богочежња да се прихвати испкупитељске Очеве љубави прожима Господа Исуса.

Заједништво, оишће васкрсење и „друја смрт“

Господ се на ману осврће три пута у свом наговештају установљења евхаристије (Јн 6,31-2.49.58). Дела светог Амвросија и други свети Оци често спомињу ману: „Затим, било је заповеђено да се пред Господњим лицем у златној посуди сачува један го-мољ мане за будућа покољења. Али где је сад та сасуда, где је сад, након честих поробљивања (јеврејског) народа, она мана која је негда била сачувана? После двоструког уништења града (Јерусалима) и храма нема више ничег од онога што је ту било похрањено. Па што? Зар мислимо да Бог није знао да се мана не може сачувати за сва покољења? Очигледно, нећемо веровати да то није знао Он који провиђа и будуће помисли људске; него нам се у слици златног кивота и мане, која је била похрањена пред лицем Божијим и сачувана за будућа покољења, показује да ће онај, који буде у свом тијелу, као у златном кивоту, сачувао ману коју је примио, бити драгоцен и вечан, јер Бог помно мотри на то да ли чувамо неоскврњено духовно јело које смо примили“ (Хиларије Поатјерски). Пустињском маном наслађивали су се они који нису знали шта тај хлеб с неба предначачује и предсачује.

Евхаристијско светотајинство не можемо докучити ни ми који га се наслађујемо. „*Један је Хљеб, једно смо њијело мноји*“ (1Кор 10,17). Христова жртва је понуђена спасењу свих људи и моћан је „знак јединства“ како веле свети Оци, те да би нас свако причешћивање требало, не само да сједини са Христом под приликама хлеба и вина, него и са Христовим телом и крвљу које је света Црква. Управо то пронициво тумачи свети Јован Златоусти (*Homiliae in primam ad Corinthios*, 27,4: PG 61, 229-230): „Павле не каже „учествовање“, већ „заједништво“, јер хоће да изрази најприсније сједињење. Причешћујући се ми не само имамо удела у Христу, него се с Њим сједињујемо. Зацело, као што је то тело сједињено са Христом, тако смо тим Хлебом ми сједињени са Христом... Али, зашто говорим о сједињењу? Павле каже: Ми смо заправо то тело. Јер шта је тај хлеб? – Христово тело! А шта ми постајемо примајући тај хлеб? – Христово тело! Не више телеса, него само једно тело.“ Зато смо ми сионски народ који у Новом Јерусалиму има свог Спаситеља и Бога светотајински кроз себе и у себи као спасоносно и есхатолошко значење евхаристије. „*Ко једе од овога хлеба живјеће вавијек*“ (Јн 6,51). Будући да је тело Христово право Јело и крв Његова право Пиће, верујући народ је непрестано литургијски загледан у свршетак, крај – есхатон, као прелаз у вечни живот. Евхаристија је као бескрвна жртва Јело које усмерава према блаженој вечности. О општем васкрсењу, васкрснуће и они који га се наслађују, али и они који не знају за Њега, или не маре за Њега. Тако ће опште васкрсење уствари бити „*друја смрт*“ (Отк 20, 6.14), о

којој пише свети Григорије Палама, а односи се на оне који су осуђени на вечну смрт. И Библија и литургија говоре о „хљебу с неба“, „хљебу анђелском“ (Пс 78,25), преимућству „силних крјейошћу“ (Пс 103,20), „моћних“ анђела који, такође, благују истог Бога кога се ми светотајински наслађујемо, па је зато причешћивање божанска храна која дарује божански вечни живот. С обзиром да на земљи нема живота без хране, зато Господ Христос тврди да без светог Причешћа не можемо имати правог, истинског живота у себи. Уверавајући нас у величину дара, наш живот у светом Причешћу упоређује са животом који Он има са Оцем. Тај живот је по Богу, од Бога и за Бога, како је говорио свети ава Јустин Нови. Оног који не чезне да се често причешћује, описује свети Григорије Велики овако: „Ко не осећа жељу за храном, болестан је, можда на смрт“.

Со је унутарња сила сваког, па и духовног јела. Човечанство могу зачинити само прави апостоли, односно њихови прави наследници. Они морају бити послушни, целомудрени, сиромашни и милосрдни, блажени и чистог срца, миротворци, и у сваком прогонству радосни, е да би бивали благодатна сила дух-душе човечанства. „Ви сїе со земљи: ако со обљуїави, чиме ће се осолїїи?“ (Мт 5,13). При сољењу може се заспати и клонути у еванђелском животу, те пасти у немоћ услед духовне дехидратације, губљења воде светог крштења. Њоме пропада апостол испод себе самог. Његов духовни живот и благодат за њега и за Цркву, такође. Међутим, друге соли, мимо праве вере, нема.

Превод с латинскої іосіође ѿрезвиѡере Ирине Војводић

Заиста овај превод са отменог и хладног латинског на опори још небогословствујући српски, јесте срећан и у највишем смислу интуитиван. Он није само плод доброг филолошког знања, већ и литургијског стеченог познања, језичке оплемењене топлине и речитости, еквивалентно пренесеног у велико богословље на српском. Он је неопходан за духовну обнову наше помесне Цркве, али и присније утрађивање великих латинских Отаца у њу. Овим враћањем Божијем говору, скривеном у Оваплоћењу Сина Божијег, овај превод ће врло добро послужити српском читаоцу: латински утопљаван у српском, управо истоветном вером. Преводитељка је свесна своје одговорности и позорности. Њен превод увек продире у нутрину односа где је право богословље, као молитвени однос између Бога и човека, где је право песништво, те стога је кадра да представи духовне мисли светогавеледуха Амвросија. Овај њен превод се не одриче филолошко-историјског и патролошког појмовања текста који је у овом њеном подхвату преводачки подвиг, који је засијао првобитном лепотом, те и понудио и само разговетно разјашњење дела и његове величајне поетике. Његов свети и духовни смисао је богат и уверљив, али и са фином мером, тачно протумачен на српском језику, у овом Војводићкином преводачком јунаштву, по први пут код нас.

CIP - Каталогизација у публикацији - Народна библиотека
Србије, Београд

27-284 Амвросије Милански, свети

АМВРОСИЈЕ Милански, свети, око 340-397

О тајни оваплоћења Господњег / свети Амвросије
Милански = превод са латинског оригинала Ирина
Војводић. - Београд : Православни богословски
факултет Универзитета, Институт за теолошка
истраживања ; Лос Анђелес : Севастијан прес, 2017
(Врњци : Интерклима-графика). - 111 стр. : илустр. ; 23 см.
- (Патролошка библиотека ; бр. 1)

Тираж 1.000. - Стр. 7-21: Увод / Ото Фалер. - Превод с
латинског госпође презвитере Ирине Војводић: стр. 111. -
Напомене и библиографске референце уз текст.

ISBN 978-86-7405-180-1 (ИТИ)

а) Амвросије Милански, свети (око 340-397)

б) Хришћанска догматика

COBISS.SR-ID 230430988